العقلاني

1

يناير 2014

من أجل ترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

محمد محمود — قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء ومركزية إبليس

دانيال بالز — الدين والشخصية: سيقموند فرويد



مركز الدراسات النقدية للأديان

العقلاني

مجلة غير دورية تُعنى بترسيخ
رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

ISSN: 2054–5193

تصدر عن مركز الدراسات النقدية
للأديان، لندن

المدير المسئول: محمد محمود

المراسلات باسم المركز:

contact@criticalcentre.org

- المواد المنشورة تعبّر عن آراء أصحابها.
- يُشترط في المساهمات التي تصلنا ألا يكون قد سبق نشرها.
- لا تُراجع المجلة بشأن المساهمات التي تصلها من غير طلب منها، ولا تلتزم المجلة بإعادة هذه المساهمات لأصحابها.
- يُسمح بإعادة نشر واقتباس ما يرد في المجلة من مواد بشرط الإشارة للمصدر.

قواعد الكتابة للمجلة

يُرجى مراعاة القواعد التالية عند بعث المواد للمجلة:

1. أن يكون حجم المادة ما بين 4000 و 6000 كلمة وفي حالة تجاوز ذلك لابد من الاتفاق المسبّق مع إدارة التحرير.

2. صفّ المادة إلكترونيا باستخدام برنامج ورد (Word).

3. استخدام الأرقام العربية بدلا من الأرقام الهندية.

4. استخدام علامة اقتباس ثنائية عند اقتباس نص: " ... النص المقتبس ... ".

5. وضع رقم الاقتباس بعد علامة الاقتباس النهائية من غير مسافة وبدون قوسين: " ... النص المقتبس ... "[2] مواصلة النص ...

6. وضع الهوامش والملاحظات المرقّمة في آخر المادة وليس في أسفل كل صفحة منها. توضع الهوامش تحت كلمة **هوامش** (بالخط العريض) وتظهر كعنوان جانبي على اليمين.

7. وضع المراجع وفق الترتيب الآتي:

اسم المؤلف كاملا (من غير لقب علمي مثل دكتور أو بروفيسر)، **عنوان المرجع** (بالخط العريض) (مكان النشر: الناشر، سنة النشر، الطبعة (من الطبعة الثانية فلاحقا))، رقم الصفحة (ص 20 أو ص 20–25).

8. إذا تكرّر المرجع مباشرة يظهر تحت: المرجع نفسه، رقم الصفحة.

9. إذا تكرّر المرجع لاحقا يوضع اسم المؤلف الأخير، ثم **العنوان** بالخط العريض، يتبعه رقم الصفحة.

10. إرفاق تعريف قصير بالمؤلف لا يتجاوز الخمسين كلمة.

العقلاني

العدد 1
يناير 2014

المحتويات

العقلاني

العدد 1
يناير 2014

المساهمون

محمد محمود أكاديمي وباحث سوداني. تشمل اهتماماته البحثية الظاهرة الدينية بتجلياتها النصّية. صدر له عام 2013 كتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة** عن مركز الدراسات النقدية للأديان.

دانيال بالز (Daniel Pals) أستاذ جامعي أمريكي. تشمل اهتماماته التاريخ الأوربي والأمريكي الديني المعاصر، وتاريخ المواجهة بين العلم والدين، وطبيعة التفسير في الدين والتاريخ والعلوم الإنسانية.

لماذا العقلاني؟

تصدر **العقلاني** في ظل نهوض محسوس في الوعي في العالمين العربي والإسلامي رغم صعود الإسلام في الكثير من البلاد العربية والإسلامية كقوة سياسية واجتماعية ومالية. إن هذه الهيمنة الإسلامية، والتي تتخذ شكل قهر ديني وسياسي واجتماعي مباشر في بعض الدول، تواجه الآن وفي مطالع القرن الحادي والعشرين مقاومة تتّسع حثيثا، خاصة وسط قطاعات الشباب الذين بدأوا يطرحون الأسئلة الصعبة عن الدين وعقائده وطبيعته وتاريخه ودوره في حياتهم.

إن الأديان ظاهرة قديمة في تاريخ البشر ولعبت وما تزال تلعب دورا محسوسا في تشكيل وعي وسلوك الكثيرين. والأديان الكبيرة المنظّمة مثل المسيحية والإسلام أديان ذات نفوذ وتأثير عالمي يمتدّ لكل أطراف الكرة الأرضية، وينتظم تحت لوائها عشرات الملايين من البشر (على الأقل اسميا). ورغم نفوذ الأديان، حتى الكبرى منها مثل المسيحية والإسلام اللذين ارتبط تاريخ انتشارهما بتوسع إمبراطوري والتحما بالدولة وأجهزتها القمعية التحاما وثيقا

على مدى فترات طويلة من تاريخهما، إلا أن الأديان ما فتئت تواجه النقد والمعارضة عبر كل تاريخها. والظاهرتان اللتان لازمتا تاريخ الظاهرة الدينية عندما تحوّلت لأديان منظّمة لها بنياتها العقائدية المتميّزة وطقوسها ومؤسساتها هما ظاهرة الخلافات والانقسامات الداخلية من ناحية وظاهرة المعارضة من الخارج من ناحية أخرى. والمعارضة من الخارج من الممكن أن تكون معارضة من دين آخر حافزها المنافسة الدينية (وهي منافسة من الممكن أن تصل درجة المواجهة العنيفة الدموية) ومن الممكن أن تكون معارضة لادينية حافزها التحرر من الدين نفسه.

وعندما ننظر للوضع الديني ولوضع الدراسات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي فإن ما نلاحظه أنه وضع تسوده الخلافات العقائدية من ناحية (بين السنة والشيعة مثلا) والخلافات بين التيارات التقليدية السلفية والتيارات التي تريد تحديث الإسلام من ناحية أخرى. ويمكننا التعبير عن مجمل الصورة بالقول إننا بإزاء صراع فكري بين تيارَي التفسير والتأويل، باعتبار التفسير محاولة لحصر الإسلام وتقييده في حدود أفق تراثه الموروث وباعتبار التأويل محاولة لتوسيع وتمديد أفق الإسلام وكسر الكثير من أطواقه الموروثة. إلا أن التاريخ الفكري للإسلام يشير لوجود تيار آخر طالما جاهدت المؤسسة الإسلامية لإسكاته ونفيه نفيا تاما وإخراجه من دائرة الضوء وهو تيار نقد الإسلام.

لقد ظل تيار نقد الإسلام تيارا مُضطهدا ومُحاصرا عبر تاريخ الإسلام وتعرضت كتابات ممثليه للإبادة والطمس المنظَّمين. وهذا الموقف من نقد الإسلام ليس بموقف المسلمين في الماضي فحسب، وإنما هو موقفهم الغالب في زمننا الحاضر أيضا. ولذا فليس

من المستغرب أن يرتبط انبعاث الإسلام في وقتنا الحاضر وصعوده بنشر جو مكثّف من الترهيب الفكري (تجسّده على مستوى المسرح العالمي قضية سلمان رشدي وروايته **الآيات الشيطانية**) وببعث عقوبة الرِّدة في بعض البلاد التي أحيت عقوبات الشريعة مثل المملكة العربية السعودية وإيران وأفغانستان والباكستان والسودان واليمن. وعندما ننظر للوضع الديني العالمي فإننا نجد أن الإسلام هو الدين الوحيد في عالمنا اليوم الذي يرفض حرية الفكر والضمير التي من الممكن أن تتيح لمعتنقيه التحوّل عنه (بينما ينشط المسلمون في نشر رسالة دينهم ويرحّبون ويحتفون بتحوّل معتنقي الديانات الأخرى واللادينيين للإسلام).

وموقف الإسلام التاريخي والمعاصر هذا أدّى لضيق الفضاء النقدي للإسلام في البلاد العربية والإسلامية، وهو فضاء على ضيقه ينشط الإسلاميون اليوم للمزيد من تضييقه بل وإزالته إزالة تامة لو تسنّى لهم تحقيق ذلك.

ومجلة **العقلاني** جزء من هذا الفضاء النقدي، وهي في واقع الأمر جزء من فضاء نقدي أكبر يتّصل بنقد الأديان كافة وليس الإسلام وحده. وبما أن النقد السليم لابد أن يتأسّس على معرفة سليمة فإن **العقلاني** ستُعنى بفتح آفاق قارئها العربي على نظريات الأديان وعلى تراث باقي الأديان من الناحيتين التعريفية والنقدية وستُعنى بأن يكون قارئُها على معرفة بالنقاشات المعاصرة حول الأديان ومشاكلها، وخاصة وأننا نرجّح أن غالبية القرّاء العرب المنتمين لخلفية إسلامية قد أصبحوا ذوي مركزية إسلامية ويجهلون التراث الديني في باقي العالم، وهو جهل يرتبط عند البعض بتعالٍ فكري واضح وحرص على تكريسٍ لحالة الجهل هذه.

ولا يخفى على القاريء المتدبّر أن اختيارنا لعنوان المجلة يحمل صدى الصراع بين النقل والعقل في تاريخ الفكر الإسلامي، وأن المجلة بهذا الاختيار تنحاز للعقل وتجعله صاحب المرجعية العليا والنهائية عندما يتعلق الأمر بمعارفنا وأنظمة اعتقادنا. ولقد انهزمت سلطة العقل في تاريخ الفكر الإسلامي بانهزام المشروع الفلسفي في وجه حَمَلة لواء النقل والتقليد. ولقد طَبَع انتصارُ قوى النقل والتقليد الإسلامَ بطابعه حتى الآن مما أدّى لحالة الركود والجمود والتخلف التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وفي اعتقادنا أن المجتمعات الإسلامية ستظل أسيرة جمودها وهامشيتها المعرفية طالما تمسكت بقديمها المتمثّل في تراث النقل والتقليد وأدارت ظهرها للعقل.

و**العقلاني** ترجو أن تكون فضاءً نقديا جديدا وجادا ينضاف للفضاءات النقدية الأخرى التي انطلقت خاصة في العقدين الأخيرين عبر مؤلفات جريئة ومواقع إلكترونية شجاعة (خاصة وأن الإنترنيت أتاحت وسيطا لا تستطيع الرقابة التحكّم فيه وإخضاعه لحظرها وقهرها).

و**العقلاني** فضاء مفتوح لكل الباحثين العقلانيين من العالم العربي الذين نتمنى أن يثروها بمساهماتهم، إذ أن المجهود المشترك لهؤلاء العقلانيين أينما كانوا ضروري ضرورة قصوى إن أرادوا ترسيخا لرؤية عقلانية في المجتمعات الإسلامية تكسر قيود النقل والتقليد وتلجأ للعقل للتوصّل لمعارفها ولحلّ مشكلاتها وتنفتح على أخلاق إنسانية توحّدها بباقي البشرية ولا تجعلها في حالة اغتراب عنها. ومن أجل المساهمة في دفع مثل هذه الرؤية تصدر **العقلاني** وشعارها ”من أجل ترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية“.

محمد محمود

قصة الخلق والعصيان في القرآن: غياب حواء ومركزية إبليس

مقدمة

القصة القرآنية موضوع في غاية الأهمية، إلا أنه لم يجد الحظّ الذي يليق به في مجال الأبحاث القرآنية المعاصرة. ولعل النزاع الذي أحاط بدراسة الأستاذ محمد أحمد خلف الله **الفن القصصي في القرآن الكريم** قد ترك أثره الواضح على الجو الأكاديمي والجو الفكري العام في مصر وباقي العالم العربي والإسلامي، وأحبط عزائم الكثيرين وأثناهم عن الولوج في هذا المجال الحافل بالخلاف.[1]

ولأن القرآن يمثّل النصّ الأساسي الذي يتمحور حوله الإسلام ويتمتّع بخصوصية معرفية وطقسية مركزية، فإن الكثيرين ربما يعترضون على إخضاعه لمناهج التحليل النصّي، إذ أنها مناهج تنطلق من افتراضات نظرية معينة ومن الممكن أن تفضي لتطبيقات إجرائية يرى فيها المعترضون مساسا بقدسية القرآن. ورغم أن هذه الاعتراضات ربما تعيق في المستقبل القريب ازدهار دراسات قرآنية منفتحة على مناهج التحليل النصّي المعاصرة، إلا أن الدلائل تشير إلى أن هذا وضع قد أخذ في التصدّع كما تثبت مساهمات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.[2]

وفي الواقع فإن التراث الإسلامي لعلوم القرآن يقدّم لنا سوابق

في النظر للقرآن كنص يخضع لأدوات التحليل النصّي، وإن اختلفت مناهج التحليل وأدواته ولغته في عصرنا هذا. فنظرية إعجاز القرآن مثلا انبنت على استقصاءات لأوجه عديدة شملت لغة القرآن وبلاغته وغريبه ومعانيه. وقائمة ما صُنِّف في هذه الأبواب العديدة طويلة بدأت بالكسائي (ت 189 هـ/ 805 م) والجاحظ (ت 255 هـ/ 869 م) لتصل لصياغات أكثر تطورا وإحكاما عند الباقلاني (ت 403 هـ/ 1013 م) وعبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ/ 1078 م). والمناهج البلاغية التي طبّقها القدماء أثمرت نتائج بالغة القيمة إلا أنها مثل كل المناهج التي يعوّل عليها الدارسون في كل عصر لم تخرج عن "الدائرة التأويلية" (hermeneutical circle) لذلك العصر وما كان من الممكن أن تتجاوز الظرف المعرفي ومنظور العصر اللذين يصوغان في كل عصر الأفق المعرفي للمشتغلين بقضايا المعرفة.[3]

ولأن القصة لم تكن همّا أوليا من هموم النظرية الأدبية عند القدماء فقد كان من الطبيعي أن تَضْمُر جهودهم بشأن تحليلها. وهذا الضمور في مجال تحليل القصة القرآنية أمر لابد من معالجته، خاصة وأن النظريات الأدبية في مجال الأدب القصصي قد بلغت درجة عالية من النضج إثر التلاقح الذي تم بينها وبين مختلف ضروب المعرفة من علم لغة وعلم نفس وعلم اجتماع ومناهج نسوية وثقافية وبنيوية وأسطورية وغيرها.

والمعالجة التي نقدمها هنا معالجة أولية تعتمد قراءة مكثّفة (close reading) لقصة الخلق والعصيان في القرآن وغرضها الكشف عن العناصر الرئيسية والفرعية التي تشكّل بنية النصّ والنفاذ خلف سطح النصّ وصولا لما يكمن داخله. هذه الخطوة الأولية، خطوة القراءة المكثفة، لابد أن تتبعها خطوات تالية لدراسة خصائص القصة القرآنية كما تتكشّف من مجموع القصص القرآني، ولدراسة العلاقة بين الخطاب القصصي وباقي الخطاب القرآني، وللمقارنة بين قصص القرآن وقصص التوراة خاصة، إلا أن هذه خطوات تخرج عن مجال هذه الورقة.

ومعالجتنا لقصة الخلق والعصيان في القرآن تستند على بعض العناصر التحليلية، ومن المناسب الإشارة بدايةً لهذه العناصر. إن القصة، أي قصة، ترتكز على أربعة عناصر، عنصران داخليان

متّصلان ببنيتها وعنصران خارجيان. أما العنصران الداخليان فهما الحدث وعنصر الزمان وهو الحيز الذي يتبدّى فيه الحدث (ومن اندماج هذين العنصرين تنشأ الحبكة). والعنصران الخارجيان هما الراوي ومتلقي الرواية. ويخضع تولّد أحداث القصة لتعاقب متسلسل يمكن أن نعبّر عنه كالآتي: ا ← ب ← ج ← د ← هـ ← و ... إلخ، حيث الحدث (ب) يصدر عن الحدث (ا) ثم يعقب الحدثُ (ج) الحدثَ (ب)، وهكذا. وبذا فإن القصة النموذجية تقدّم لنا كل الأحداث من البداية إلى النهاية ووفقا لتسلسلها التوالدي. إلا أن مثل هذه القصة توجد في تصوراتنا فقط، كنموذج، ولذا فإننا سنسمي هذا المستوى بالقصة–النموذج. وراوي القصة لا يختار من عناصر القصة–النموذج إلا الأحداث التي تنطوي على المغزى الدرامي الذي ينشده ويُسْقِط ما عداها. هذا هو مستوى ما يمكن تسميته بالتحقّق الدرامي للقصة. ويمكننا أن نعبّر عن تتابع الأحداث في هذا المستوى على النحو التالي: ا ← ج ← د ← و ... إلخ، حيث العناصر (ب)، (هـ) ... إلخ عناصر مُسْقَطة. وعلاوة على ذلك، فإن الراوي، في معرض سبكه وتشكيله للقصة، ربما يقوم بإخضاع تقديم الأحداث وتأخيرها لخطة مستقلة عن الترتيب الذي يتيحه منطق تسلسل التحقّق الدرامي فيرتّبها مثلا حسب الخطة التالية: ج ← د ← ا ← و ... إلخ. هذا هو مستوى ما يمكن تسميته بالتحقّق السردي، وهو المستوى الذي تنتقل فيه القصة من الراوي لمتلقي الرواية انتقالا مباشرا. ومستويا التحقّق الدرامي والتحقّق السردي متداخلان تداخلا وثيقا، إذ أن الخطة السردية للراوي تخضع لاعتبارات توليد أقصى شحنة درامية ممكنة. يمكننا أن نمثّل هذه المستويات الثلاثة بالتخطيط التالي:

الراوي	القصة–النموذج	ا ← ب ← ج ← د ← هـ ← و ... إلخ	المتلقّي
	التحقّق الدرامي	ا ← ج ← د ← و ... إلخ	
	التحقّق السردي	ج ← د ← ا ← و ... إلخ	

1

لا يحكي لنا القرآن قصة آدم وحواء وعصيان إبليس على مستوى قصة نموذجية، وإنما على مستوى التحقّق السردي الصريح والتحقّق الدرامي الضمني. إننا لا نقرأ القصة كنصّ متّصل وإنما نقرأها كنصوص فرعية مجزأة على السور التالية:

في سورة البقرة (2) من الآية 30 إلى الآية 38.
في سورة الأعراف (7) من الآية 11 إلى الآية 25.
في سورة الحِجْر (15) من الآية 26 إلى الآية 48.
في سورة الإسراء (17) من الآية 61 إلى الآية 65.
في سورة الكهف (18) الآية 50.
في سورة طه (20) من الآية 115 إلى الآية 123.
في سورة ص (38) من الآية 71 إلى الآية 85.

وسنعمد إلى معالجة كل نصّ فرعي على حدة ثم نستخلص من مجموع النصوص الفرعية العناصر التي تشكّل مخطّط القصة الأصلية في القرآن. إن تسميتنا لكل نصّ من النصوص أعلاه بنصّ فرعي تفترض ضمنا وجود نصّ أولي أو أصلي، إلا أن هذا النصّ لا يتحقّق في القرآن كنصّ منفصل، وكل ما نستطيعه هو إعادة تركيبه في شكل "مخطّط عناصر". وكل نصّ فرعي هو تحقّق سردي لمستوى من مستويات القصة، ومجموع هذه النصوص، أو ما سنراه في شكل مخطّط عناصر، هو التحقّق الدرامي للقصة.

نصّ فرعي (1) (البقرة)

1.1 وإذ قال ربُّكَ للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعلُ فيها من يفسد فيها ويسفِك الدماء ونحن نسبِّح بحمدك ونقدِّس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون (2:30)

تشتمل هذه الآية على ثلاثة أصوات وهي: صوت خارجي هو صوت الراوي وصوتان داخليان هما صوت الإله[4] من ناحية وصوت الملائكة من ناحية أخرى. ونلاحظ منذ الوهلة الأولى أن صوت الراوي يضع المتلقي في حسبانه ويشمله بالخطاب عبر ضمير المخاطَب في "ربُّكَ". والنمط السردي الذي يخضع له

صوت الراوي يعكس خاصيتين، فهو يتوازى من ناحية مع صوت الإله إلا أنه لا يلبث أن يتداخل من ناحية أخرى مع صوت الإله في مواضع معينة من القصة. ويرتّب صوت الراوي المشهد الاستهلالي في القصة عبر حركة حوارية ثلاثية يعبّر عنها التركيب: وإذ قال/ قالوا/ قال. الحركة الحوارية الأولى هي قول الإله إنه سيجعل في الأرض خليفة.[5] وجملة الإله تقيم مقابلتين ضمنيتين (الأرض/ الجنة والأرض/ السموات) من ناحية وتعلن مبدأ "خلافة" الإنسان للإله على الأرض من ناحية أخرى. ونلاحظ أن مقابلة الأرض/ الجنة مقابلة تنطوي على توتّر، وهو توتّر سينجلي بانجلاء أحداث القصة، بينما أن مبدأ "الخلافة" ينطوي على استمرارية تجمع الإله والإنسان في علاقة منسجمة خالية من التوتّر.

وبانتقالنا للحركة الثانية فإننا ننتقل لحجة الملائكة. وإذا استقصينا النبرة الداخلية لجملة الملائكة الحوارية فإننا نجد أنفسنا إزاء عدة احتمالات، مثل احتمال التعبير عن المعارضة أو احتمال التعبير عن الاحتجاج أو الاستغراب، إلخ. ولا يوجد على مستوى صياغة اللغة لمقالة الملائكة أو في حقل الدلالات اللغوية المحيطة بمقالة الملائكة ما يساعدنا على ترجيح احتمال على باقي الاحتمالات. ويطرح الملائكة حجة مركّبة: الإنسان سيفسد ويسفك الدماء/ الملائكة يسبحون بحمد الإله ويقدّسون له؛ إذن سيفضي خلق الإنسان لخلل في مشروع الإله، إذ أن "الفساد" سيدخل الوجود مع دخول الإنسان للوجود. وبذا فإن حجة الملائكة لا تذهب فقط إلى أن وجود الإنسان سيضحي وجودا "فائضا" لأنهم يسبحون للإله ويقدسونه، وإنما تذهب أيضا إلى أن الإنسان سيقوم بدور فاعل ولكن في الاتجاه المعاكس الذي يهدّد بإحباط مشروع الإله. وعلى مستوى تركيب مقالة الملائكة نلاحظ كفتيها وموازنتهما: "يفسد فيها"، "يسفك الدماء"/ "نسبّح بحمدك"، "نقدّس لك". وهذه المقابلة المتوتّرة يكثّفها على المستوى الصوتي ذلك التصويت الأسلي الذي يحدثه صوت السين في الكلمات: "يفسد" و"يسفك" و"نسبّح" و"نقدّس". وإذا لاحظنا أن جملة "يسفك الدماء" متضمّنة في جملة "يفسد فيها"، وأنها تخصّص وتفصّل عمومية الجملة المتقدمة، وأن جملة "نقدّس لك" متضمّنة في

جملة ''نسبّح لك'' وأنها إنما تقوم فقط بتكثيف اثر الجملة المتقدمة، فربما يدور بخَلَدنا أن جملة الملائكة بتركيبها الماثل تنطوي على حشو. وهذا احتمال قائم إذا قرأنا جملة الملائكة قراءة بلاغية صرفة أو قراءة منطقية بحتة. إلا أن القراءة الدرامية تعطينا نتيجة مختلفة. فلجوء الملائكة للتفصيل يعكس حالتهم الذهنية عندما يخبرهم الإله أنه سيجعل في الارض خليفة. ومن الطبيعي أن تنعكس هذه الحالة الذهنية الاستثنائية على مستوى اللغة، وبذا فمن الممكن قراءة تركيب جملة الملائكة كـ ''إشارة لغوية'' على واقعة درامية.
وإذا كانت الحركة الأولى حركة افتتاحية والحركة الثانية رد فعل صادر عن الحركة الأولى فإن الحركة الثالثة (قال:إني أعلم ما لا تعلمون) حركة اختتامية تسدل الستار على المشهد ولا نتوقع ردا عليها. فالإله يعلم ما لا تعلم الملائكة. وجملة الإله جملة تقريرية لا تجيب الملائكة إجابة مباشرة. إلا أن هذه الجملة لها وظيفتها في السياق الدرامي كعامل تشويق يجعلنا نتابع خلق آدم بانبهار وترقب. إن مجموع المشهد ينطوي على توتّرين: توتّر ظاهر بين الإله والملائكة، وتوتّر مستتر بين الملائكة وآدم. والتوتّر بين الإله والملائكة يتمحور حول ''العلم''، إذ أن الملائكة يؤسسون موقفهم على ''علمهم'' أو ''ظنهم'' بأن الإنسان سيفسد الأرض ويسفك الدماء. والإله لا ينفي هذا العلم أو يدحضه وإنما يقرر فقط أنه يعلم ما لا يعلمون، وهو تقرير يؤدي على مستوى الحركة الدرامية لإسكات صوت الملائكة.[6]

2.1 وعلّم آدم الأسماء كلّها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين (31:2)

إذا كان المشهد في الآية 30:2 يحتوي على عنصرين ماثلين هما الإله والملائكة وعنصر غائب هو آدم، فإن الآية 31:2 تحتوي على ثلاثة عناصر ماثلة هي: الإله والملائكة وآدم. وعلى مستوى التحقّق السردي نلاحظ إسقاط حدث خلق آدم، ويقفز آدم خلقا مكتملا وعنصرا دراميا ماثلا يملك قدرة التأثير عبر قدرته على التعلّم (وعلم آدم ...). ورغم الفجوة بين الآيتين على مستوى حركة الزمن فإنهما تتداخلان على مستوى الصياغة اللغوية عبر كلمتَي ''تعلمون'' في نهاية الآية 30:2 و''علّم'' في بداية الآية 31:2. وبذا

فإن بروز آدم وتجسّده يتزامن منذ الوهلة الأولى مع "خلافته". وفي هذه الآية فإن "الخليفة" يخرج من منطقة "المشروع" ليدخل عالم "التحقّق" و"التعيّن" وينال "اسما". وبنوالِ آدمَ تحقّقَه وتعيّنَه واسمَه فان الأشياء تنال أيضا تحقّقها وتعيّنها وأسماءها. وتشير الآية لطرفين هما: "الأسماء" و"هؤلاء" (المسميات). وآدم يتعلّم العلاقة الدلالية بين الأسماء (الدال) والمسميات (المدلول)، وهو الأمر الذي لا تعرفه الملائكة. والملاحظ ان الآية تنتقل أثناء سردها للحدث من (الدال) (للمدلول): "وعلّم آدم الأسماء [الدال] كلّها ثم عرضهم [المدلول] على الملائكة ... " وعندما يمتحن الإله الملائكة بقوله: "أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين"، فان "الصدق" هنا يعني المقدرة على إقامة العلاقة الصحيحة بين "الدال" و"المدلول"، أي أنه صدق على مستوى إدراك الدلالة. وعلى مستوى البنية الدرامية فإن الحدث يضع الإله وآدم في مواجهة الملائكة وهكذا فإن التوتّر الظاهر بين الإله والملائكة في الآية 30:2 الذي أشرنا له يستمرّ في هذه الآية، بينما أن التوتّر المستتر بين الملائكة وآدم في الآية 30:2 يتحوّل هنا لتوتّر ظاهر، مما يجعل مجموع التوتّر في هذه الآية يكتسب كثافة أعلى من التوتّر في الآية السابقة.

3.1 قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم (32:2)

من زاوية البنية الدرامية والبنية الشكلية فإن الآية 32:2 هي في واقع الأمر جزء من الآية 31:2 إذ أنها ردّ على امتحان الإله. والآية لا تنطوي على فعل يدفع بالحركة الدرامية للقصة وإنما تقرّر فقط أن الملائكة لا يعلمون إلا ما علّمهم الإله. ولذا فإن مغزى الآية يكمن في إضافتها على مستوى التشخيص أو رسم الشخصيات، إذ تبرز شخصيات الملائكة كشخصيات ثانوية متعلقة بالشخصية الأولية الأصيلة (الإله). ونلاحظ أن الملائكة، رغم أنهم جماعة، يتصرّفون وكأنهم شخص فرد، إذ أنهم لا يتحدثون بأصوات متباينة ولكن بصوت واحد. إلا أن تعلّق شخصية الملائكة بشخصية الإله لا ينفي تمتّعهم بدرجة من الاستقلالية، وهو أحد عناصر التوتّر في علاقتهم بالإله كما سنرى في الآية 33:2 بعد قليل. ويتأكّد لنا من

مقالة الملائكة هنا ما رأيناه في مشهد الآية 30:2 من أن خلق آدم هو "مادة" الصراع الدرامي بينما أن العلم هو "مظهر" هذا الصراع.

1.4 قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تُبدون وماكنتم تكتمون (33:2)

رأينا في الآيتين 30:2 و31:2 آدمَ طاقةً درامية كامنة، ففي الآية الأولى يتمثّل آدم كمشروع وفي الآية الثانية يتمثّل وجودا متعيّنا إلا أنه وجود "انفعالي" تقتصر مشاركته الدرامية على تلقّيه للعلم من الإله، أما في هذه الآية فإن آدم ينتقل من منطقة "الانفعال" لمنطقة "الفعل" وذلك عندما ينبيء الملائكة بالأسماء. ولأول مرة يوجّه الإله خطابه لآدم كإشارة على هذه النقلة في الدور الدرامي، ويتحوّل هذا الحدث الحاسم إلى محاكمة للملائكة عندما يعلنهم الإله: "ألم أقل لكم إني أعلم ... " إلخ. وجملة الإله هنا من الممكن أن تُحمل على ثلاثة أوجه: الوجه الأول هو أنها إخبار عن مقالة سابقة صدرت عن الإله ويذكّر بها الملائكة الآن. وبما أن هذه المقالة لم ترد في سياق سرد القصة فإننا سنفترض أنها عنصر من عناصر القصة-النموذج تم استدعاؤه بغية تكثيف المواجهة الدرامية بين الإله والملائكة. والوجه الثاني هو افتراض أن جملة الإله في هذه الآية هي بمثابة توضيح وإبانة للجملة التقريرية التي تصدر من الإله في الآية 30:2 "إني أعلم ما لا تعلمون". أما الوجه الثالث فهو افتراض أن هذه الجملة بصدد الحاضر الماثل، وأن تعبير "ألم أقل لكم" يقصد منه "إني أقول لكم". وتمثّل جملة الإله: "وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون" لحظة التصعيد القصوى في المواجهة بين الإله والملائكة والجملة تشير لتعقيد شخصية الملائكة إذ أن ظاهرهم من الممكن أن يكون مخالفا لباطنهم، مما يعني أن الملائكة لهم حياتهم الخاصة والمستقلة إلى حدّ، وهذا يسبغ بعدا موضوعيا على التوتّر بين الإله والملائكة.

1.5 وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين (34:2)

في هذه الآية يختفي صوت الراوي ليحلّ محله صوت الإله كراوٍ: وصوت الإله لا يتدخل ليقدّم لنا صياغة مختلفة للقصة وإنما

ليواصل السرد استطرادا من النقطة التي سكت عندها الراوي. وعند هذه النقطة من تكشّف الحبكة تبرز شخصية إساسية هي شخصية إبليس. وأهمية شخصية إبليس تنبع من واقع أنه يمثّل قطب المقابلة الدرامية للإله. وببروز إبليس فإن التوتّر المستتر في علاقة الإله بالملائكة ينسحب للخلف ليقفز توتّر ذو شحنة درامية قصوى ومتفجّرة وكفيلة بدفع أحداث القصة لنهايتها. ونلاحظ أن القصة تعطي آدم مساحة أكبر فيما يتّصل بالتمهيد لظهوره، وهي مجموع المشهد في الآية 2:31 والإشارة المباشرة له كـ "خليفة". وفي حالة إبليس ليست هناك أي إشارة مباشرة أو غير مباشرة له قبيل بروزه، إلا إذا اعتبرنا التوتّر بين الإله والملائكة تمهيدا رفيقا أو مستترا لانفجار معارضة إبليس. وإذا اعتبرنا سجود الملائكة بمثابة إعلان على انتهاء التوتّر بين الإله والملائكة وبين الملائكة وآدم فإن رفض إبليس للسجود هو بمثابة نقل للتوتّر لمحور بديل هو محور الإله-إبليس (وتتضمن هذه العلاقة بداخلها إبليس-آدم). ويروي لنا صوت الإله أن إبليس "أبى" و"استكبر" و"كان من الكافرين". ونلاحظ هنا التكشيف التدريجي الذي تنطوي عليه لغة الآية، فالفعل "أبى" يصف لنا فعل إبليس وصفا موضوعيا ينظر للحدث من الخارج؛ أما الفعل "استكبر" فإنه ينطوي على حكم قيمة، إذ يصبح فعل الإباء استكبارا، وبالتالي فاللغة هنا تشي بإدانة ضمنية لفعل إبليس، ولا تلبث هذه الإدانة الضمنية أن تتحوّل لإدانة صريحة عندما تصل لـ "وكان من الكافرين".

6.1 وقلنا يا آدمُ اسكن أنت وزوجُك الجنّة وكلا منها رَغَدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (2:35)

في هذه الآية يستمرّ صوت الإله كراوٍ وتنضاف للقصة شخصية جديدة هي زوجة آدم أو حواء. واسم حواء لا يرد في القرآن ولا يفصّل القرآن في أمر خلقها.[7]

وبدخول حواء تكتمل كل شخوص القصة، الإله والملائكة وآدم وإبليس وحواء. كما أن دخول حواء يُدْخِلُ معه في الحال عنصرا مكانيا محددا هو الجنة والتي تكتسب فيما بعد مدلولها الدرامي من خلال معارضتها بالأرض. ورغم أن جملة "وكلا منها رغدا

حيث شئتما“ توحي بحالة انسجام خالية من التوتّر في علاقة آدم وحواء بالجنة إلا أن الجنة كمكان تحتوي عنصر توتّر موضوعي هو ”الشجرة“. وهكذا فإن العلاقة بين آدم وحواء ووسطهما الجديد علاقة تحمل بذرة توتّرها منذ الوهلة الأولى، وهو توتّر يمتدّ ضمنا لعلاقتهما بالإله. ونلاحظ ومنذ بداية القصة أن عنصر الزمان لا يشكل بعدا هاما في المادة الدرامية للقصة، فأحداث القصة ومنذ اللحظة التي يقول فيها الإله: إني جاعل في الأرض خليفة، لا تتعلّق بزمن محدد إذ لا توجد أي إشارات زمنية. وبالمقابل نجد إشارات مكانية: الأرض، السموات، الجنّة. فآدم وزوجته يتحركان في إطار مكاني، بل هما في واقع الأمر محكومان بهذا الإطار المكاني عبر حاجاتهما المادية (”اسكن أنت وزوجُك الجنّة“، ”وكلا منها رَغَدا“). ومن الزاوية الدرامية فإن المكان يتم اختزاله وتركيزه في عنصر واحد هو ”الشجرة“.

7:1 فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌّ ولكم في الأرض مستقرٌّ ومتاعٌ إلى حين (36:2)

ويستطرد صوت الإله راويا فيخبرنا بخروج آدم وحواء من الجنّة بفعل كيد ”الشيطان“. ونلاحظ أن إبليس يكتسب هنا اسما آخر هو ”الشيطان“. وهذا ينسجم في الواقع مع طبيعة سرد صوت الإله للقصة عندما يرد ذكر إبليس، إذ أن الإله يذكره في سياق الحكم السلبي والإدانة.[8] وكما نلاحظ فإن الآية لا تعطينا أي تفاصيل عما حدث وإنما تلخّص جماع الأمر في إشارة موحية عبر الفعل ”فأزلّهما“، ويتبع ذلك الفعلُ ”فأخرجهما“، وهو فعل ذو دلالة مباشرة ولا ينطوي على أي إيحاءات خارج هذه الدلالة المباشرة. وجملة ”مما كانا فيه“ تحمل إيحاء مزدوجا، إذ أنها من الممكن أن تشير للبعد المكاني (الجنّة)، ومن الممكن أن تشير أيضا لما يمكن وصفه ”بالبعد الوجودي“ لنمط تحقّق آدم وحواء الذي تشير له جملة ”وكُلَا منها رغدا حيث شئتما“. وبالطبع فإن البعدين متداخلان ولا ينفصلان. وتنطوي هذه الآية على إشارة تحوّل هامة في مجرى التدفق الدرامي للقصة. ففي الآيات السابقة نجد أن الإله هو الجهة التي يصدر عنها الفعل، أما هنا فإن إبليس يصبح مركز فعل جديد

ومستقلّ عن الفعل الإلهي، بل فعل قادر على التدخّل في الخطة الإلهية وإحباطها عند هذه النقطة. وهكذا فإن إخراج آدم وحواء مما كانا فيه هو مسئولية إبليس بالدرجة الأولى، وفعله هذا مظهر حاسم من مظاهر تحقّقه الدرامي كقطب مقابل للإله لا تكتسب القصة معناها بدون فعله. وهكذا فإن الفعل الإلهي والفعل الإبليسي يتعارضان في سياق توتّر درامي حادّ، ألا أنهما يتداخلان في سياق تعاضد مشترك يصبح الفعل الإلهي بموجبه فاقدا لمعناه من غير الفعل الإبليسي ويضحي الفعل الإبليسي فاقدا لمعناه من غير الفعل الإلهي. وإن كان آدم وحواء يمثّلان مجال الأمر الإلهي، أي أن الإله يكلفهما بتحقيق أمره عبر امتثالهما له، فإن قدرتهما على خرق الأمر الإلهي يمثّل من ناحية أخرى مجالا للعمل الإبليسي. وهذا يكسب آدم وحواء في واقع الأمر مركزيتهما الدرامية في القصة، إذ أنهما محور الفعل الإلهي من جهة ومحور الفعل الإبليسي من الجهة المقابلة، والصراع بين الإله وإبليس هو في نهاية المطاف صراع عليهما. وكعنصر هام من عناصر البنية الدرامية تمثّل "الشجرة" مساحة يستطيع الفعل الإبليسي أن يتحرّك بحرية في إطارها، وعبر هذه الحركة الحرّة يحقّق إبليس غرضه بعيدا عن تدخّل الإله.

ويقول الإله لإبليس وآدم وحواء: "اهبطوا بعضكم لبعض عدوٌّ ولكم في الأرض مستقرٌّ ومتاعٌ إلى حين". ولأول مرة يتّجه الإله بخطابه إلى إبليس، وإن كان الخطاب عبر فعل الأمر "اهبطوا" غير مباشر إذ أنه يشمل آدم وحواء أيضا. وهذا "الإهباط" يتوافق مع بروز عنصر مكان جديد هو "الأرض" التي سبقت الإشارة لها في الآية 2:30 باعتبارها مجال آدم الخليفة وفي الآية 2:33 باعتبارها مجالا من مجالات المعرفة الكلية للإله. أما هنا فإن الأرض مكان متعيّن له وظيفة درامية محدّدة بحكم معارضته بالجنة. إلا أن الإهباط للأرض يتوافق أيضا مع بروز "الزمان"، عندما يخبرهم الإله أن مستقرّهم ومتاعهم في الأرض سيكون "إلى حين". وهكذا فإن معارضة الجنة بالأرض ليست فقط معارضة مكان بمكان وإنما أيضا معارضة تقع بين "اللازمان" (الجنّة) و"الزمان" (الأرض). وهذا الإهباط يقع في جو يتميّز بدرجة أعلى من التعقيد الدرامي في علاقة المُهْبَطين ببعضهم تعبر عنها الجملة: " بعضكم لبعض عدوٌّ". فإن كانت

علاقـة إبليـس بـآدم وحـواء تتّسـم بالتوتّـر بينـما أن علاقـة آدم وحـواء تتميّـز بالانسـجام، فـإن التوتّـر يمتـدّ الآن لعلاقـة آدم بحواء أيضـا. إلا أن الجملـة تتضمـن تطويـرا عـلى مستوى رسـم الشـخصيات إذ أنهـا تشـير ضمنيـا لشـخصية حـواء كعنـصر لـه اسـتقلاليته الدراميـة. فالإشـارة السـابقة في الآيـة 35:2 تصـوّر حـواء عنـصرا ملحقـا بشـخصية آدم إلحاقـا تامـا. أمـا في هـذه الآيـة فـإن حـواء لا تخـرج عـن دائـرة الشـخصية الثانويـة المتعلقـة بشـخصية آدم إلا أن إلحاقهـا ليـس تامـا.

8.1 فتلقَّـى آدم مـن ربـه كلـمات فتـاب عليـه إنـه هـو التـواب الرحيـم (37:2)

في الآيـة السـابقة تـبرز كل الشـخصيات: الإلـه وإبليـس وآدم وحـواء، مـا عـدا الملائكـة. أمـا في هـذه الآيةـــوالتـي يعـود فيهـا صـوت الـراوي مـرة أخرىـــفـإن المشـهد تسـوده شـخصيتان فقـط همـا: الإلـه وآدم، بينـما ينسـحب إبليـس وحـواء للخلـف. ويختفـي في هـذه الآيـة التوتّـر الـذي نشـهده في الآيـة 36:2 ليحـلّ محلـه انسـجام يعـبّر عنـه فعـل تلقِّـي آدم لكلـمات ربـه. وهكـذا فـإن المشـهد يعلـن ”توبـة“ الإلـه عـلى آدم. ونتيجـة لهـذا الفعـل فـإن الإلـه يكتسـب صفـة ”التـوّاب“ وصفـة ”الرحيـم“، ويعنـي هـذا أن أفعـال الإلـه وصفاتـه تخضـع للمنطـق الدرامـي للقصـة، فهنـاك فعـل أولي يصـدر عنـه ردّ فعـل ثـم تتداخـل الأفعـال وردود الأفعـال وبـذا يصبـح الفعـل الإلهـي جـزءا مـن هـذا التعقيـد وخاضعـا لمنطـق العلاقـات التـي تنتظمـه ويكتسـب الإلـه صفاتـه عـبر حركـة التحقّـق الدرامـي.

9.1 قلنـا اهبطـوا منهـا جميعـا فإمـا يأتينكـم منـي هـدى فمـن تبـع هـداي فـلا خـوف عليهـم ولا هـم يحزنـون (38:2)

يعـود صـوت الإلـه كـراوٍ مـرة أخـرى. ويكـرر الإلـه أمـره بالإهبـاط، إلا أن النـبرة في هـذه الآيـة تختلـف عـن نـبرة الآيـة 36:2. فنـبرة الآيـة السـابقة تضـع الإهبـاط في سـياق العـداوة (”اهبطـوا بعضكـم لبعـض عـدو“) ممـا يعـبّر عـن درجـة عاليـة مـن التوتّـر. أمـا في هـذه الآيـة فـإن الإهبـاط يـرد في سـياق ”الهُـدى“، وهـذا يعكـس تخفيفـا واضحـا في التوتّـر باتجـاه الانسـجام مـع الإلـه والتوافـق معـه ونيـل رضائـه. وربـما نفـسّر ذلـك عـلى ضـوء التطـور الـذي يقـع في الآيـة 37:2 وذلـك أن

توبة الإله على آدم تخلق جوا جديدا يسبغ على علاقته بآدم وحواء بعدا جديدا. إلا أن الآية تستبطن أيضا توتّرا خفيا، إذ أن هناك احتمال عدم اتباع هُدى الإله، وهذه حالة يتولّد عنها وضع يسوده "الخوف" و "الحزن".

10.1 والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون (39:2)

لا تشكّل هذه الآية جزءا من القصة من الناحية الفنية، إذ أن حبكة القصة تتوقف عند الآية 38:2، إلا أنها تضيء عنصرا يرد في الآية 38:2 وهو الإشارة "للخوف" و"الحزن". وهكذا فالآية تلتحق بالقصة في إطار البنية العامة للنصّ القرآني الذي يدمج القصة في أغراضه الأخرى ويخضعها لها. فالذين لا يتبعون هدى الإله سيناهم "الخوف" و"الحزن" والتجسيد الدرامي لذلك هو "النار" والتي سيكون العذاب فيها "خالدا". ونلاحظ أن هذه الآية، مثل سابقتها، تُروى على لسان الإله، إلا أنها تختلف عن سابقتها في أنها تنطوي على ما يمكن وصفه بالحد الأقصى من التوتّر في المخاطبة الإلهية (أو ما يسمي في المصطلح الديني "بالترهيب").

نصّ فرعي (2) (الأعراف)

1.2 ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين (11:7)

تبدأ هذه الآية سرد القصة بصوت الإله وهي تتجه في خطابها لمتلقي القرآن أو المخاطَب. وتعبّر الآية عن الفعل الإلهي الأولي بفعلين هما "خلقناكم" و"صورناكم". ورغم أن هذين الفعلين يشيران لعموم الإنسان من ذكر وأنثى، إلا أن الحدث التالي يقتصر على ذكر آدم فقط عندما يأمر الإله الملائكة بالسجود له. ونلاحظ على التو أن إيقاع بداية القصة هنا سريع، إذ أن ما يحكى في سورة البقرة في خمس آيات (30–34) تلخّصه هنا آية واحدة فقط. ويرتبط هذا في واقع الأمر بأن خطة سرد القصة مختلفة عن نظيرتها في سورة البقرة، فهنا نجد أن الحوار بين الإله وإبليس يمثّل حدثا مركزيا ولذا فإن القصة تندفع بسرعة شديدة لهذه النقطة التي تنقل التوتّر الدرامي لقمته. ونلاحظ أن الآية هنا تجمع كل الشخصيات: الإله

والملائكة وآدم وإبليس (حواء موجودة ضمنا في الفعلين "خلقناكم" و"صورناكم" كما ألمحنا أعلاه). وبذا فإن بداية القصة تحشد عناصر الفعل الدرامي لتنطلق بعد ذلك في تدفقها.

2.2 قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (12:7)

ينتقل سرد القصة في هذه الآية للراوي ويصبح الإله شخصية يُروى عنها إلى نهاية نصّ سورة الأعراف. يوجّه الإله خطابه لإبليس عبر سؤال ويجيب إبليس طارحا حجته. ونلاحظ أن سؤال الإله ينطوي على عنصرين هما السؤال عن السبب الذي منع إبليس من السجود والإشارة لأمره الإلهي. وعند تحليل مقالة الإله يتضح لنا التوتّر الداخلي بين عنصريها، إذ أن السؤال عن السبب يعطي إبليس ضمنيا الحق في أن يكون مستقلّ الإرادة في الإتيان بأفعاله، بينما أن الإشارة للأمر الإلهي تفترض خضوع أفعاله خضوعا مطلقا لهذا الأمر. أما إبليس فإنه يؤسس رفضه على حجة أنه خير من آدم، ويرى أن أفضليته تنبع من واقعة موضوعية وهي أنه خُلق من نار بينما خُلق آدم من طين.

3.2 قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبّر فيها فاخرج إنك من الصاغرين (13:7)

ويتهم الإله إبليس بالتكبّر ويأمر بإهباطه ويحكم عليه بأنه من الصاغرين، وبتحليل صياغة الأمر الإلهي نلاحظ توتّرا داخليا يعكسه الفعلان "هبط" و"خرج". فالفعل الأول يعني حركة من فوق لتحت، بينما الفعل الثاني يعني حركة من نقطة لأخرى على نفس المستوى. وعندما نقارن ترتيب الفعلين هنا بترتيبهما في الآية 36 من سورة البقرة فإننا نلاحظ تقديم الإخراج على الإهباط في الآية السابقة وتقديم الإهباط على الإخراج في هذه الآية. ونلاحظ أيضا أن الإخراج في سورة البقرة فعل إبليسي بينما الإهباط فعل إلهي، أما في هذه الآية فإن الفعلين يصدران عن الإله. ونلاحظ في المقالة الإلهية معارضة الفعل "تتكبّر" بالفعل "فاهبط" والصفة "الصاغرين"، وهو تركيب يوحي بكثافة شديدة في التوتّر الدرامي.

4.2 قال أنظِرني إلى يوم يبعثون (14:7)

ويطلب إبليس من الإله أن يدخل معه في تعاقد، وذلك بإمهاله إلى "يوم يبعثون". ونلاحظ هنا أن الإشارة ليست لآدم إذ أنها بالجمع، وبذا ينصرف حديث إبليس لذرية آدم. كما نلاحظ أن إبليس يتحدث عن "بعث" ذرية آدم. إن حديث إبليس عن ذرية آدم وعن البعث (أي عن مجموع ما سيحدث بعد ذلك من وجهة نظر التصوّر الديني) يعني أن إبليس "يعلم"، مثلما يعلم الإله و "يعلم" الملائكة بما سيحدث لآدم، مما يجعل الإله وإبليس والملائكة في واقع الأمر عناصر درامية في قصة يعلمون سلفا تفاصيل أحداثها. وبينما تشير الآية 13:7 لعنصر المكان ("اهبط منها"، "تتكبّر فيها"، "فاخرج") إلا أن الإشارة يكتنفها الغموض إذ أنه ليس هناك تحديد لهذا المكان، أما في هذه الآية فنلاحظ إشارة موازية لعنصر الزمان ("يوم يبعثون")، وهي إشارة تشارك الإشارة المكانية السابقة في عدم تحديدها.

5.2 قال إنك من المنظرين (15:7)

ويوافق الإله على الدخول في التعاقد مع إبليس فيمهله. ونلاحظ أن الإله وإبليس يتخاطبان كندّين هنا، وأن إبليس لا يأسى على إهباطه وإخراجه وأن ما يشغله هو إنفاذ مشروعه الذي يبسطه أمام الإله. وإن كان موقف إبليس كقطب درامي مقابل للإله قد تأسس في اللحظة التي أعلن فيها رفضه للانصياع للأمر الإلهي ، فإن هذا الموقف سيتكرّس ويمتد عبر فترة زمنية طويلة يحتدم فيها صراعه مع الإله خلال فترة إنظاره. إن تعاقد الإله وإبليس هو تعاقد على المواجهة والصراع، وهو صراع مجاله آدم وذريته.

6.2 قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم (16:7)

يبدأ إبليس شرح خطته للإله. وفي معرض هذا الشرح نسمع عن "الصراط المستقيم" للإله، والذي يلخّص في واقع الأمر مشروع الإله لآدم وذريته. إن خطة إبليس تهدف لإيقاع الخلل بهذا المشروع الإلهي وتغيير مسار الإنسان عن هذا "الصراط المستقيم". ويحمل الفعل "لأقعدن" إيحاء التفرّغ التام ونذر كامل الوقت والطاقة

لإنفاذ هذه الخطة. ولا معنى في الواقع لوجود إبليس الدرامي بدون هذه الخطة، وهو أمر ينطبق على الإله أيضا كقطب درامي مقابل لإبليس، إذ لا معنى أيضا لوجوده الدرامي خارج هذه المقابلة الدرامية. ونلاحظ أن إبليس يتبنّى هنا لغة الإله ويتحدّث عن "الصراط المستقيم" وإن كان التعبير يشي بشيء من الغموض، إذ لا نعلم هل "الاستقامة" صفة موضوعية وصفية (وبالتالي نفهم استخدام إبليس للتعبير)، أم هل هي صفة قيمية تنطوي ضمنيا على مقارنة بنظام قيم أدنى (وبالتالي يوحي تعبير إبليس بإدانة ضمنية لموقفه).

7.2 ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين (7:17)

ويواصل إبليس شرح خطته في هذه الآية. وتنطوي عبارته هنا على تفصيل شديد، والغرض من ذلك تكثيف الإحساس بالأثر الأساسي، أي أن إبليس سوف يحيط بآدم وذريته من كل جانب. هذا يعني أن عصيان إبليس ليس بعمل منعزل ومقتصر على لحظة رفض السجود لآدم، وإنما هو تعبير عن خطة بديلة لمشروع الإله ومعارضة لها إلى آخر الزمان (الذي سيرد ذكره في الآية التالية). وإبليس متأكد من فعالية خطته، ولذا فهو يعلن للإله بتحدّ شديد: "ولا تجد أكثرهم شاكرين". إن الصورة التي يرسمها إبليس هي صورة لمعسكرين متقابلين متناحرين: معسكره هو ومعه أكثرية ذرية آدم بإزاء معسكر الإله والملائكة وأقلية من ذرية آدم. واستخدام كلمة "شاكرين" ينطوي على مغزى خاص، إذ أنها تنتمي للقاموس الديني وتتصل بضرورة أن يشكر المخلوق الخالق. ونجاح إبليس في أن يصرف الإنسان عن ذلك يعني نجاحه في إيقاع الخلل بمشروع الإله الذي أشرنا له أعلاه.

8.2 قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين (7:18)

في هذه الآية يطرد الإله إبليس. ويستخدم الإله كلمتين تتوتّران انفعالا هما: "مذؤوما" و"مدحورا"، ويُعْلمنا الإله بمصير إبليس ومن سيتبعونه عندما يعلن أنه سيملأ جهنم منهم أجمعين.

و"جهنم" تقوم في معارضة "الجنة" مثلما تقوم "الجنة" في معارضة "الأرض"، إلا أن الفرق بين المعارضتين هو أن جهنم والجنة تقومان متقابلتين على نفس المستوى، بينما أن معارضة "الجنة"/ "الأرض" هي معارضة يمكن التعبير عنها بالعلاقة "فوق"/ "تحت". والإله يستخدم هنا كلمة "جهنم" كاسم علم. ولا شك أن مخاطبة الإله لإبليس ستفقد معناها إن لم يكن هناك مدلول مشترك لهذه الكلمة. فالكلمة تشير إذن لمكان يعرفه إبليس سلفا. وعندما نقارن "تاريخ" الجنة بـ"تاريخ" جهنم نجد أن "تاريخ" الجنة قد بدأ بآدم وزوجته ثم توقّف وسيعاود سيرته عندما يدخلها "المؤمنون" بعد "محاسبة" الإله للخلائق في "يوم القيامة". أما "تاريخ" جهنم فإنه لم يبدأ حتى الآن وسيبدأ بعد "محاسبة" الإله للخلائق ودخول "الكفار" فيها. وعندما يبدأ "تاريخ" جهنم فإنه سيعني نهاية الزمان (ومن هنا إشارتنا أعلاه لآخر الزمان). لقد هبط آدم من "اللازمان" وسيعود "للّازمان" مرة أخرى. إلا أن "اللازمان" الذي سيعقب القيامة يختلف عن "اللازمان" الأول قبل إهباط آدم ـــ"اللازمان" الأول توجد فيه الجنة فقط، أما "اللازمان" الآتي فتوجد فيه الجنة وبمقابلها جهنم. وإذا أسمينا "اللازمان" الأول "لازمان آدم" فيمكننا أن نسمي "اللازمان" الثاني "لازمان إبليس".

9.2 ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (19:7)

يتكرّر هاهنا الحدث الذي شهدناه في الآية 34 في نصّ سورة البقرة وتكاد الصياغة تتطابق لولا تغيير طفيف. ونلاحظ في تركيب هذا النصّ أن القصة تبدأ مندفعة لمشهد المواجهة بين الإله وإبليس، ليمتدّ هذا المشهد عبر ثماني آيات (11:7–18:7)ـــأي أن القصة تجمّد زمنها عند هذا الحوار–المواجهة ثم لا تلبث أن تواصل تدفقها عبر الأحداث الدرامية التي تصفها الآيات 19:7–25:7. إن المواجهة التي تجري بين الإله وإبليس توضّح بجلاء أن عالم آدم وحواء محفوف بالمخاطر والتقلبات، وبذا فإن الجنة كعنصر درامي في القصة ليست في واقع الأمر بمكان آمن وبعيد عن المهبّ العاصف لحدث المواجهة بين الإله وإبليس، وهذا هو ما ترمز له "الشجرة".

10.2 فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وُرِي عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين (20:7)

وكما رأينا في نصّ سورة البقرة فإن نفس الإجراء يتكرّر. ويُعْطى إبليس اسم ''الشيطان'' عند سرد حدث الإغواء، والفرق أن الآية 36:2 تروي الحدث بصوت الإله، بينما أن الحدث يرويه هنا صوت الراوي. ونلاحظ أن التبادل بين صوت الإله وصوت الراوي لا يؤثّر إطلاقا على مادة القصة أو صياغتها. ويعطينا نصّ سورة الأعراف مادة لا يذكرها نصّ سورة البقرة، فالشيطان يوسوس لآدم وحواء ليبدي لهما ما حُجب عنهما من سواءتهما. ويكشف لنا هذا عن ثنائية في خلق الإله لآدم وحواء بين خارج ظاهر وباطن مستتر يشير له الفعل ''وُرِي''، فمن الواضح أن ''سواءات'' آدم وحواء موجودة فيهما أصلا ألا أنهما مخفية عنهما، لا يستطيعان رؤيتها. وثمة افتراض ضمني هنا هو أن علاقة آدم وحواء بـ ''سواءتهما'' علاقة متوتّرة أصلا.

وانكشاف ''سواءات'' آدم وحواء كحدث يترتب عليه إهباطهما يعني أنهما يحملان باستمرار، في جسديهما، احتمال إهباطهما. هذه قراءة محتملة إذا حملنا اللام في ''ليبدي'' باعتبارها ''لام الغرض''، أما إذا حملناها باعتبارها ''لام العاقبة''، وهو أمر جائز، فإن الحدث سيكون له مغزاه في البنية الدرامية، إلا أنه حدث ينطوي على شحنة درامية أقل كثافة.

ويقول إبليس لآدم وحواء إن ما دفع الإله لمنعهما عن الشجرة هو أن يكونا مَلَكَيْن أو يكتسبا الخلود. وكما نرى فإن إبليس يطرح عليهما سببين مختلفين. هل يدلّ هذا على عدم تأكّد إبليس، أم هل يخاطب إبليس نزعتين مختلفتين في آدم وحواء؟ إن دليل القصة يرجّح الاحتمال الثاني، إذ أن إبليس لا يقدّم لآدم وحواء ''معرفة صحيحة'' بشأن أثر أكل ثمرة الشجرة، وإنما يقدّم لهما ''معرفة زائفة'' غرضها إيقاعهما في حبائله. وتقدّم لنا الآية صورة محدّدة للواقع النفسي لآدم وحواء عبر مخاطبة إبليس لهما. فباطن آدم وحواء يمور برغبة أن يكونا مَلَكَيْن أو يكونا من الخالدين. إن الرغبة في أن يكونا مَلَكَيْن يعني ضمنيا اعترافهما بتفوق الملك على الإنسان، وهو موقف شبيه

بموقف إبليس كما نعلم. أما الرغبة في الخلود فتستلزم إدراك الموت ولا يوجد في القصة ما يدلّ على إمكانية الموت في الجنة. ولذا فربما يكون من الأرجح أن فكرة الخلود في هذا السياق تعني نيل مقام شبيه بمقام الألوهية، أي رغبة دفينة تخالج آدم وحواء ليكونا مثل الإله.

11.2 وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين (21:7)

لا تضيف هذه الآية تطورا ذا بال للمادة الدرامية، وإنما تكثّف فقط الأثر الدرامي لما يحدث في الآية السابقة.

12:2 فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين (22:7)

وعندما يذوق آدم وحواء الشجرة تنكشف لهما "سواءتهما"، ويحاول كل منهما تغطيتها. ورد الفعل هذا يعبّر تعبيرا واضحا عن الإحساس بالذنب، وهو شعور لا يمكن أن نحدّد مصدره إذا اقتصرنا على مادة القصة كما هي بين أيدينا حتى هذه النقطة. إن خطة القصة تعتمد على رسم الصورة النفسية للشخوص من خلال الأحداث، وهكذا عندما يقع حدث انكشاف "السوأة" ويتصرّف آدم وحواء كما تصرّفا ندرك أن تركيبهما النفسي يحمل أصلا عنصر الإحساس بالذنب. وبفعلهما هذا فإن آدم وحواء يُبرزان في واقع الأمر بعدا من أبعاد الخلق الإلهي كان مدفونا.

وينبري الإله لآدم وحواء وهما في لحظة الهبوط النفسي هذه ليحاكمهما. وصياغة الإله لمحاكمته صياغة جديرة بوقفة: "ألم أنْهَكُما عن تلكما الشجرة/ الشيطان لكما عدو مبين". فمقالة الإله تعادل في واقع الأمر الشجرة بالشيطان، وهي معادلة مستترة ربما لا نلاحظها على سطح النصّ، إذ أن الإشارة لها على هذا المستوى تتحقّق فقط من خلال جمع العنصرين. ويجب أن ننوه بأننا نتحدث هنا عن معادلة وليس عن تطابق، إذ أن الشجرة وإبليس عنصران منفصلان، إلا أن وظيفتهما الدرامية هي التي تخلق التعادل بينهما. ونلاحظ أن مقالة الإله: " وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين" لا ترد في القصة إذ أن التحذير الذي يوجهه الإله ينصبّ على الشجرة

فقط كما توضّح الآية 19:7. هذا في واقع الأمر نموذج آخر على استدعاء عنصر من عناصر الزمن الخارجي وإدخاله في الزمن الداخلي بغرض تكثيف الأثر الدرامي.

13.2 قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين (23:7)

ويردّ آدم وحواء على محاكمة الإله بإدانة أنفسهما. وتعبيرهما "ظلمنا أنفسنا" يكرّر عبارة الإله أعلاه عندما يحذرهما من أكل الشجرة بقوله: "ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين" (الآية 19:7). ومقابل هذه الإدانة الذاتية يطلب آدم وحواء من الإله أن "يغفر" لهما و"يتوب" عليهما، وإلا فإنهما سيكونان من "الخاسرين". ونلاحظ في هذه الآية أننا نسمع الصوت البشري لأول مرة. ففي نصّ سورة البقرة يستعمل آدم، وآدم فقط، اللغة مرتين ("فلما أنبأهم بأسمائهم" (33:2)، "فتلقّى آدم من ربه كلمات" (37:2)). إلا أن استخدام آدم للّغة في نصّ سورة البقرة مَرْوِيٌّ كحدث، إما في هذه السورة فإننا نسمع صوت آدم وحواء وهما يستعطفان الإله ويطلبان غفرانه. إن توبة الإله ورحمته تعني في الواقع إمكانية أن يغسل آدم وحواء أيديهما كلية عن الفعل الذي أتياه، إمكانية أن يرجعا مرة أخرى لـ "براءة" لحظة ما قبل الفعل، وإلا فإنهما سيكونان من "الخاسرين". إن آدم وحواء يدركان خطأهما ولكنهما ليسا على استعداد لتحمل جريرته.

14.2 قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين (24:7)

ويحكم الإله على آدم وحواء أن يتحملا مسئولية فعلهما. ونلاحظ أن الصياغة هنا بالجمع رغم أن الخطاب موجّه لآدم وحواء، إذ أن إبليس قد أُهبط سلفا (الآية 13:7 أعلاه). والصياغة في هذه الآية مطابقة في واقع الأمر لصياغة الآية 36:2 مطابقة تامة ويمكن أن نعتبرها عنصرا مستعارا من سياق نصّ سورة البقرة (أو العكس). فالحدث الذي تعبّر عنه الآية هنا ينسجم مع الحركة الدرامية في نصّ سورة الأعراف، بينما أن الصياغة تنطبق انطباقا جزئيا على الحدث.

15.2 قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون (25:7)

يتوقف النصّ هنا بإزاء عنصر "الأرض" ليوضح دراما حياة آدم وحواء (وذريتهما)، وتذكر القصة لأول مرة الموت، كما تذكر "الخروج" أو "البعث"، وهو أمر أشارت له الآية 14:7 أعلاه. والآية تلخّص مجموع التاريخ البشري عبر الحركات الثلاثة: تحيون/ تموتون/ تخرجون. وتلتحم هذه الحركة الثلاثية بميلاد الزمان الذي أشرنا له. وهكذا فنحن هنا بإزاء مسرح مكاني هو الأرض ومسرح زماني تلخّصه الحركة من الحياة للبعث عبر توسّط الموت.

نصّ فرعي (3) (الحِجْر)

1.3 ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون (26:15)

يحكي صوت الإله عن خلق الإنسان. ونلاحظ هنا عمومية الإشارة، إذ أن كلمة "إنسان" هنا كلمة محايدة ولا تحمل ظلال المعنى الذي تحمله كلمة "خليفة" في نصّ سورة البقرة. وعبارة "صلصال من حمأ مسنون" هي أكثر إشارة تفصيلية لمادة خلق آدم. إن الإشارة لخلق آدم وتصويره في نصّ سورة الأعراف إشارة في غاية الاقتضاب، وهي إشارة تجعل بداية آدم أقرب للبداية اللامحسوسة. أما هنا، فإن البداية بداية في غاية المحسوسية، تتجه تفاصيلها لحاستَي اللمس والشم.

2.3 والجان خلقناه من قبل من نار السموم (27:15)

هذه الآية تمثّل في واقع الأمر استطرادا جانبيا، إذ أن موضوعها هو بداية إبليس الذي خُلق من "نار السموم". وهذا الاستطراد يقصد منه معارضة بداية الإنسان ببداية إبليس. إن حجة إبليس في رفضه السجود لآدم ترتكز على أن أصله من "نار" وأن أصل آدم من "طين"، وبما أن النار "أشرف" من الطين فإبليس خير من آدم، ولذا فمن الظلم أن يسجد له. وبما أن إشارة إبليس لأصله إشارة "ذاتية"، فإن هذه الآية تقوم بوظيفة الإشارة "الموضوعية" التي تخبرنا، وباستقلال عن مقالة إبليس، عن أصل إبليس. ونلاحظ أن الآية تشير "للجان"، وبذا فإن إبليس يصبح فردا من نوع هو

الجان. وبما أن مجموع الآيات في النصوص الفرعية توحي بأن إبليس من الملائكة، فمن الواضح أننا بإزاء "الملائكة" من ناحية و"الجان" من ناحية أخرى، كما أننا بإزاء منطقين بصدد العلاقة بينهما. فهناك منطق يرتّب على ذلك علاقة الجزء بالكل فيصبح الجان فرعا من الملائكة (أو كما عبّر المفسرون بلغة واقعهم الاجتماعي أن الجان قبيلة من قبائل الملائكة). والمنطق الآخر هو المنطق الذي يفصل بينهما، ولقد عبّر عن هذا المنطق المفسرون الذين ذهبوا إلى أن الإشارة الضمنية للآية في اتجاه هذا التمايز بين إبليس والملائكة وقرّروا أن الملائكة خُلقت من نور غير النور الذي خُلق منه حي الجان.[9]

3.3 وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون (15:28)

ينسحب صوت الإله ليأخذ مكانه صوت الراوي. ويكرّر الراوي مقالة الإله في الآية 15:26 أعلاه مع تحوير بسيط إذ تتغيّر كلمة "الإنسان" إلى "بشر". والآية 15:26 أعلاه آية تقريرية يتجه فيها صوت الإله لمتلقي القرآن أو قاريء النصّ، والوظيفة الأساسية للآية 15:26 ليست بوظيفة درامية إذ أنها تقوم أساسا بمعارضة الآية 15:27، وتقوم الآيتان بوظيفة تقديم الحدث الذي تبدأ به الحركة الدرامية، وهو الحدث الذي تعبّر عنه هذه الآية والتي تقع في إطار السياق الدرامي للقصة.

4.3 فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (15:29)

وتعبّر الآية عن خلق آدم بالفعل "سويته" (وهو ينضاف للأفعال "جعل" و"خلق" و"صوّر" أعلاه). إلا أن الآية تضيف عنصرا لا تشير له الآيات السابقة صراحة وهو "النفخ" في آدم من "روح" الإله، وتلي ذلك الإشارة للأمر الإلهي بالسجود لآدم. وبذا فإن هذه الآية تقيم علاقة لطيفة بين نفخ الروح الإلهية والسجود لآدم، وهي الإشارة التي لا نجدها في الآيات السابقة. ويخلق تعبير "ونفخت فيه من روحي" أثرا فريدا إذا قارناه بلغة باقي النصوص الفرعية، إذ أن الإله يتحدّث لأول مرة عن نفسه وبإشارة "موضوعية" متجسّدة عبر فعل "النفخ" وعبر إشارته لـ "روحه".

5.3 فسجد الملائكة كلهم أجمعون (30:15)

تعبّر النصوص الفرعية 1 و2 و4 و5 و6 عن سجود الملائكة بالفعل ''فسجدوا''، أما هنا فإن الفعل ''فسجد'' أُضيفت له الصفتان ''كلهم أجمعون'' مما يكسبه تأكيدا وكثافة عالية. ومن الطبيعي أن تستبعد هذه الكثافة أي عنصر من الممكن أن يخفف من أثرها، ولذا يسقط عنصر ''أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ... إلخ'' الذي يرد في نصّ سورة البقرة.

6.3 إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين (31:15)

ويسرد صوت الراوي حدث عصيان إبليس بلغة حيادية وصفية. وتقدّم لنا الآية إبليس في صورة حية، إذ نرى الملائكة ساجدين وإبليس يقف منتصبا. والملائكة بفعل سجودهم يخرجون من مجرى الصراع الدرامي الذي يتوسّطه الآن الإله من ناحية وإبليس من ناحية أخرى. ويدخل إبليس مساجلته مع الإله وهو يقف منتصبا، معارضا.

7.3 قال يا إبليس ما لك ألا تكون مع الساجدين (32:15)

إن سؤال الإله لإبليس ينطوي على تجميد للأمر الإلهي. فإذا افترضنا أن منطق الأمر الإلهي يقتضي الصدوع الفوري والاستجابة المباشرة بحيث ينمحي الزمن بين لحظة صدور الأمر الإلهي ولحظة تلقيه فإن هذا لا يحدث في هذا الموقف مما يعني أن الخلل قد شرع بالتسرّب بالفعل.

8.3 قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون (33:15)

إن صياغة إبليس لحجته هنا صياغة ذات مغزى هام. فقوله ''لم أكن'' يعبّر عن ''فلسفة فعله'' إذ أن فعله لا يخضع لمجرد قرار اعتباطي أو شهوة عمياء وإنما لقاعدة تجعله يميّز بين ما يجب ''أن يكون'' وما يجب ''الا يكون''. وعندما يجد إبليس نفسه في الموقف الذي يقتضي الاختيار ما بين إخضاع سلوكه لهذه القاعدة أو إخضاعه للأمر الإلهي (والذي يعني تنفيذُه خرقَ هذه القاعدة بالضرورة) فإنه يختار التمسك بقاعدته والالتزام بها.

9.3 قال فاخرج منها فإنك رجيم (15:34)

من زاوية البنية الشكلية تمثّل هذه الآية امتدادا للآيتين السابقتين، إلا أن النظر للبنية الدرامية يوضّح لنا أن هذه الآية (والآيات التي تليها) تتعلق بواقع ما بعد إغواء إبليس لآدم وحواء وأكلهما من الشجرة وحكم الإله بإهباطهما ومعهما إبليس. فالنصّ هنا فيه فجوة، إذ ينتقل مباشرة من حدث العصيان لحدث ما بعد الإغواء مسقطا حدث الإغواء.

10.3 وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين (15:35)

تعكس الآية السابقة وهذه الآية توتّرا واضحا في لغة الإله يرتفع بحدة المواجهة وتعبّر عنه الكلمتان "رجيم" و"اللعنة". ومقابل "يوم يبعثون" الذي يرد في الآية 7:14 يرد هنا "يوم الدين"، وهو اليوم الذي سوف ينتهي فيه تاريخ المواجهة الإلهية-الإبليسية ومسار هذا الانتهاء تصفه الآيات التالية.

11.3 قال رب فأَنْظِرْني إلى يوم يبعثون (15:36)

وبمقارنة لغة إبليس في هذه الآية وفي الآية 7:14 أعلاه نلاحظ أن لغته هنا تراعي مقام الإله وذلك بمخاطبته بكلمة "ربِّ" التي لا ترد في 7:14. وربما تكون لغة الآية 7:14 في هذا السياق أكثر واقعية وأحفل بالتوتّر الدرامي من حيث انسجامها مع جو الحدث المصطبغ بالتحدي والعصيان.

12.3-13.3 قال فإنك من المُنْظَرين * إلى يوم الوقت المعلوم (15:37-38)

تتكرر الآية 7:15 هنا كما هي، بإضافة الفاء فقط. يوافق الإله على إمهال إبليس إلى وقت يشير له بـ"يوم الوقت المعلوم". وهذه الإشارة تمثّل عنصرا زمنيا جديدا يضاف للإشارات السابقة: "يوم يبعثون" (7:14)، و"إلى حين" (7:24)، و"يوم الدين" (15:35). ونلاحظ أن الإشارة للزمن هنا تتميّز بتحديدها بإزاء عمومية الإشارات السابقة. وإشارة الإله ليوم "معلوم" توحي بأن هذا اليوم معلوم لديه ولدى إبليس كذلك.

3.14-3.15 قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين ❋ إلا عبادك منهم المخلصين (15:39-40)

يشير إبليس هنا لإغواء الإله له. وردّه على ذلك هو إغواء آدم وحواء وذريتهما. وترتبط فكرة الإغواء الإبليسي هنا بفكرة "التزيين"، وهو فعلٌ مسرحُه "الأرض". ونلاحظ أن مخاطبة الإله لإبليس تراعي هنا مقام الإله، رغم تحدّيه الذي يصل قمّته في عبارته "لأغوينهم أجمعين".

ويستثني إبليس من إغوائه "عباد" الإله "المخلصين". ويوحي سياق الآية أن تعريف إبليس لـ "عباد" الإله يرتبط بفكرة "الإخلاص" للإله، أي أن من يقع في دائرة الإغواء الإبليسي يخرج من دائرة "العبودية" للإله.

3.16-3.17 قال هذا صراط علي مستقيم ❋ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين (15:41-42)

يوحي سياق الآيتين هنا أن الإله يعتبر دائرة عبوديته شاملة لكلّ البشر حتى الذين يقعون تحت الإغواء الإبليسي. ويشير الإله لـ "سلطان" إبليس، وهي إشارة لدائرة مقابلة لدائرة "العبودية" للإله، وهكذا فإن الآيتين تحملان إيحاءين متميّزين، إيحاء باستقلال دائرة السلطان الإبليسي وإيحاء بأن السلطان الإبليسي يقع في دائرة العبودية للإله.

3.18-3.19 وإن جهنم لموعدهم أجمعين ❋ لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم (15:43-44)

تتداخل هذه العبارة الإلهية بعبارة إبليس عبر تكرار كلمة "أجمعين" التي ترد على لسان إبليس في الآية 15:39 في سياق كلام إبليس عن إغوائه. أما هنا فترد في سياق الوعيد الإلهي لمن وقعوا ضحية هذا الإغواء. والدائرة المعنوية التي أشارت لها الآيات السابقة كدائرة للإغواء أو السلطان الإبليسي تصبح في هذه الآية دائرة مكانية ملموسة يدلّ عليها اسم علم ("جهنم") وتتجسد تجسّدا ملموسا ("سبعة أبواب").

3.20-3.23 إن المتقين في جنات وعيون ❋ ادخلوها بسلام آمنين ❋ ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين ❋ لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين (15:45-48)

ومقابل "جهنم" التي سيُعَذّب فيها من وقعوا في دائرة الإغواء الإبليسي تقف "الجنة" التي سيستمتع بها من لم يخرجوا من دائرة العبودية للإله. ونلاحظ أن الآية 46:15 تخاطب "المتقين" خطابا مباشرا، وتركيب الآية يدلّ على سقوط عنصر يمهّد للجملة الحوارية. وعبارة "وما هم منها بمخرجين" تدل على انتهاء حركة الزمن وجموده. إن هذا التقسيم للبشر لمن يقيمون في جهنم ومن يقيمون في الجنة هو نهاية دراما المواجهة بين الإله وإبليس.

نصّ فرعي (4) (الإسراء)

1.4 وإذ قلنا للملآئكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسجد لمن خلقت طينا (61:17)

تبدأ القصة هنا في مرحلة متقدمة نسبيا وآدم خلق مكتمل والإله يطلب من الملائكة أن يسجدوا له. والآية يرويها الإله وتُبرز صوته من ناحية وصوت إبليس الذي يردّ عليه معارضا من ناحية أخرى. وإبليس يلخّص موقفه بإيجاز شديد إذ يركّز على الأصل الطيني لآدم من غير إشارة لأصله الناري (كما نرى في الآية 12:7). والواقع أن هذه الصياغة تحمل قدرا أكبر من التحدي، إذ أن صياغة سورة الأعراف تنطوي على إعطاء حجة تستند على سبب يراه إبليس منطقيا لتبرير عصيانه.

2.4 قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلا (62:17)

ويستمرّ تحدي إبليس للإله، ويبرز هذا على مستوى إشارته العابرة لآدم باستخدامه اسم الإشارة "هذا" الذي يوحي بالاستهجان. ويأخذ إبليس الأمر مأخذا شخصيا إذ يعتبر تكريم آدم تكريما عليه بالذات ومن غير أن يشير للملائكة. ويبدو إبليس واثقا من نفسه كل الثقة أن الإله لو أمهله فإنه سيتمكّن من إغواء أكثرية ذرية آدم. هذا الإغواء هو في واقع الأمر عمل انتقامي يقوم به إبليس ضد آدم ليثبت أفضليته عليه.

3.4 قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا (63:17)

وإذا قارنّا الصياغة هنا بالصياغة في الآية 18:7 فماذا نجد؟ في الآية 18:7 نجد "اخرج" ويقابلها هنا "اذهب"، وفي الآية 18:7 نجد "لأملأن جهنم منكم أجمعين" ويقابلها هنا "فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا"، وفي الآية 18:7 نجد "مذؤوما مدحورا" ولا نجد هنا ما يقابل ذلك العنصر. يتّضح لنا من ذلك أن اللغة في الآية 18:7 ذات توتّر أعلى.

4.4 واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورَجِلِك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا (64:17)

ويستمرّ الإله في هذه الآية مخاطبا إبليس. ومقابل تفصيل الخطة الإبليسية التي يبسطها إبليس في نصّ سورة الإعراف في الآيتين 16:7-17:7 فإن الإله هو الذي يقوم بتفصيل الخطة الإبليسية هنا. وبإزاء العمومية التي يصوغ بها إبليس خطته تتميّز صياغة الإله بتركيزها على تفاصيل محدّدة تعبّر عنها الكلمات "بصوتك" و"خيلك" و"رجلك" و"الأموال" و"الأولاد".[10] ونلاحظ تحولا فجائيا في الآية من ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب في نهايتها "وما يعدهم الشيطان ..."

5.4 إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربّك وكيلا (65:17)

ويؤكّد الإله هنا ما قرّره إبليس واعترف به سلفا من أن خطته ستفشل في إغواء البعض. وهذا البعض قد عبّرت عنه الآية 17:7 من خلال مفهوم الشكر. وعبّرت عنه الآية 62:17 تعبيرا عدديا وصفيا بكلمة "قليلا". أما هنا فإن الإله يشير لهم إشارة حميمة تعبّر عنها كلمة "عبادي". ويشير الإله لـ "سلطان" إبليس، وهي إشارة في واقع الأمر للمجال المستقلّ لنشاط إبليس، أما "عباد" الإله فهم المجال المستقلّ لنشاطه الذي لا يستطيع إبليس التدخل فيه. ونلاحظ في هذه الآية تحوّلا مفاجئا شبيها بالتحوّل في الآية السابقة إذ يتحوّل صوت الإله من مخاطبته لإبليس إلى مخاطبة متلقّي النصّ القرآني في "وكفي بربّك وكيلا".

نصّ فرعي (5) (الكهف)

1.5 وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو بئس للظالمين بدلا (50:18)

تتطابق لحظة البداية في نصّ سورة الكهف مع لحظة البداية في نصّ سورة الإسراء. إلا أن نصّ سورة الكهف يجمد في حركته عند ذكر إبليس ليصبح باقي النصّ استطرادا مركزه إبليس. وبينما تشير أغلب النصوص ضمنيا إلى أن إبليس مَلَك فإن نصّ الكهف يثبت الأصل "الجني" لإبليس، وهو أمر يجعلنا نتساءل: هل إبليس مَلَك أم ينتمي لنوع منفصل اسمه "الجن"؟ والآية لا تقتصر على ذكر أصل إبليس فقط وإنما تشير أيضا لـ "ذريته"، مما يعني أن إبليس يتناسل، وهذه خاصية لا تذكر في حقّ الملائكة.

وترسم الآية صورة مباشرة لمواجهة طرفاها الإله من ناحية وإبليس وذريته من ناحية أخرى. وصوت الإله ينقسم هنا بين سرد الحدث الدرامي في بداية الآية وبين توجيه رسالة محدّدة لمتلقّي النصّ القرآني في ختامها: "أفتتخذونه وذريته ..." وتقيم الآية في ختامها تقابلا بين "ولي" و"عدو". والإله لا يتوجّه لمتلقّي القرآن هنا بالأمر وإنما يقيم حجّة، إذ كيف يعقل أن يتّخذ الإنسان إبليس "وليا"، بينما أن إبليس هو في واقع الأمر "عدو" الإنسان. وكلمة "الظالمين" هنا تخلق على التو تداخلا في سياق النصّ هنا وسياق الآية 35 في نصّ سورة البقرة والآية 23 في نصّ سورة الأعراف. وبذا تتأسّس علاقة وثيقة بين "ظلم" آدم وحواء من ناحية و"ظلم" متلقّي النصّ القرآني من ناحية أخرى.

نصّ فرعي (6) (طه)

1.6 ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما (115:20)

يبدأ نصّ سورة طه بمحاكمة آدم. والآية تفاجئنا في البداية بحدث فشل آدم حتى تثير فضولنا لمعرفة ما حدث بالضبط. ونلاحظ أن صوت الإله هو الذي يقوم بالسرد وأن حواء مُسْقَطة في هذه الإشارة. كما نلاحظ أن حيثيات محاكمة آدم في غاية السلبية إذ أنه "ينسى" ويفقد "العزم".

2.6 وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى (116:20)

هذه الآية تمثّل البداية الدرامية للقصة. والصياغة هنا تكرّر صياغة الآية 34 في نصّ سورة البقرة إلا أنها تسقط عبارة "واستكبر وكان من الكافرين". وبالتالي فنبرة صوت الإله هنا حيادية في وصفها للحدث، إذ أنها تقتصر على وصف الحدث فقط من غير أن تحاكم إبليس وتدينه.

3.6 فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى (117:20)

نلاحظ هنا أن صوت الإله يستخدم كلمة "هذا" في الإشارة لإبليس، وهي إشارة شبيهة بإشارة إبليس لآدم في الآية 62 في نصّ سورة الحِجْر. ويساوي الإله بين "الإخراج" من الجنة و"الشقاء".

4.6–5.6 إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى * وأنك لا تظمأ فيها ولا تَضْحَى (118:20–119)

تلخّص هاتان الآيتان وعد الإله لآدم. فالإله سيقي آدم (وحواء) في الجنة من "الجوع" و"العري" و"الظمأ" و"الشمس" (والشمس عنصر يذكر لأول مرة في القصة، وإن كان ذكرها غير مباشر إذ لا بد أن نستنبط وجودها استنباطا). ونلاحظ أن وعد الإله لا يتأسّس على صفات موجبة وإنما على صفات سالبة (ومن هنا الاستخدام المتكرّر لأداة النفي). ومن الممكن أن نرى في مجموع هذه الصفات السالبة مفهوم "الشقاء" الذي تشير له الآية السابقة. ونلاحظ أن الغرض الدرامي مهيمن على الجانب الفني المتّصل برسم الشخصيات، إذ أن آدم مستوعب لمفاهيم مثل "الشقاء" و"الجوع" و"الظمأ" من غير أن يرتبط ذلك بتجارب قد اختبرها.

6.6 فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد ومُلْك لا يبلى (120:20)

نقرأ في الآية 20 في نصّ سورة الأعراف "فوسوس لهما الشيطان ..."، أما هنا فإن الشيطان يوسوس لآدم فقط ويخاطبه بالاسم. وفي الآية 20:7 يخاطب إبليس رغبتين دفينتين في آدم وحواء: رغبة أن يكونا ملكين ورغبة

أن يكونا خالدين (بهذا الترتيب)، أما هنا فإن إبليس يخاطب في آدم رغبة الخلود ورغبة أن يصبح صاحب مُلك (بهذا الترتيب). وهكذا نرى أن المَلَك في الآية 20:7 يتحوّل إلى مَلِك في الآية 120:20،[11] وأن الترتيب في الرغبتين ينقلب.

7.6 فأكلا منها فبدت لهما سوءاتُهما وطفِقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى (121:20)

ولا تشير الآية للشجرة صراحة وإنما ضمنا في الضمير المتّصل "منها". وبذا تواصل الآية الإشارة السابقة للشجرة في الآية 120:20. إلا أن الشجرة في الآية 120:20 شجرة "زائفة" إذا نظرنا إليها من زاوية الإيهام الإبليسي أو من زاوية الوعي الزائف لآدم وحواء (وهو الوعي الذي يدفعهما للأكل منها)، بينما أن الشجرة في الآية 121:20 هي الشجرة "الحقيقية". ونلاحظ في الآية 22:7 في نصّ سورة الأعراف أن آدم وحواء "يذوقان" الشجرة، أما هنا فإنهما "يأكلان" منها، ولا شك أننا بإزاء فارق في الدرجة. وفي عجز الآية يدخل صوت الراوي حينما نقرأ "وعصى آدم ربّه فغوى". وهنا نجد نموذجا آخر لإسقاط حواء.

8.6 ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى (122:20)

ويستمرّ إسقاط حواء والتركيز على آدم بوصفه مركز الحدث الدرامي. ويقوم الفعلان "تاب" و"هدى" بوظيفة رفع التوتّر عن المشهد. إلا أن هذا الإجراء إجراء على مستوى المشهد فقط وليس على مستوى الحدث (إذ أن الحدث وحدة أكبر من المشهد). وهذا ما توضّحه لنا الآية التالية إذ أن اجتباء آدم والتوبة عليه لا يمنعان من إهباطه.

9.6 قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى (123:20)

ونلاحظ هنا أن صيغة الفعل "اهبطا" ثنائية إذ أن الإله يخاطب آدم وحواء (قارن ذلك بصيغة الجمع في الآية 24:7 في نصّ سورة الأعراف). ونلاحظ توتّرا يدلّ عليه الفعل "اهبطا" والصفة "عدو"، وهو توتّر لا يلبث أن يخفت بعض الشيء عندما يعد الإله

بـ "هداه". وتطرح مقالة الإله حالتين محتملتين: حالة عدم اتباع "الهدى"، وهي حالة تؤدي "للضلال" و"الشقاء"، وحالة اتباع "الهدى"، وهي تفضي للعكس (الذي تعبّر عنه الآية عبر صيغة النفي: لا يضلّ، لا يشقى). ونلاحظ أن مدلول الفعل "يشقي" هنا يكرّر مدلول الفعل "فتشقى" في الآية 117:20.

نصّ فرعي (7) (ص)

1.7 إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين (71:38)

يبدأ نصّ سورة (ص) عند الحدث الذي يبدأ عنده نصّ سورة البقرة، أي مكاشفة الإله للملائكة بخطته. إلا أن الإله لا يتحدّث هنا عن خليفة كما هو الأمر في نصّ سورة البقرة وإنما يتحدّث عن "بشر من طين". وتعبير الإله هنا لا ينطوي على خصوصية كالتي ينطوي عليها تعبير "خليفة". ومقالة الإله تعني ضمنا أن الملائكة يعرفون مدلول كلمة "بشر" رغم أنه نوع جديد لم يكن موجودا قبلا.

2.7 فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (72:38)

تكرّر الآية هنا الآية 29:15 . ومن المهم أن نلاحظ في سياق نصّ سورة (ص) أن الإشارة لـ "روح" الإله تشير ضمنا لـ "جسده".

3.7 فسجد الملائكة كلهم أجمعون (73:38)

تكرّر الآية هنا الآية 30:15.

4.7 إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين (74:38)

وبقدرما يتكثّف فعل السجود في الآية السابقة تتكثّف بالمقابل عزلة إبليس عندما يأبى السجود. ونلاحظ أن الآية هنا تتطابق مع نهاية الآية 34:2. وهكذا نجد أنفسنا هنا بإزاء سياق يجمع ما بين عزلة إبليس وإدانته. ونلاحظ أن الآية 34:2 يرويها صوت الإله، أما الآية هنا فيرويها صوت الراوي.

5.7 قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين (75:38)

في الآية 12:7 في نصّ سورة الأعراف أعلاه يسأل الإله إبليس: ”ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك“— أما هنا فإن المقالة الإلهية تتغيّر لتصبح: ”ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي“. ونلاحظ أن تعبير ”لما خلقت بيدي“ ينسجم مع الإشارة ”الموضوعية“ التجسيدية للإله لنفسه التي لاحظناها أعلاه في الآية 72:38. وإن كانت الإشارة لـ ”جسد“ الإله أعلاه ضمنية، فإنها هنا صريحة. واستخدام الفعل ”استكبر“ في الآية السابقة والفعل ”استكبرت“ هنا يكشف عن تداخل صوت الراوي وصوت الإله.

6.7 قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين (76:38)

تكرّر هذه الآية خاتمة الآية 12:7 ونلاحظ من ناحية التركيب الشكلي أن الآية 12:7 تجمع سؤال الإله وإجابة إبليس، بينما يكرّس نصّ سورة (ص) لكلّ من العنصرين آية منفصلة. كما نلاحظ أن الإشارة لخلق آدم من طين تكتسب في نصّ سورة (ص) بعدا ”موضوعيا“، إذ أن السياق هنا يشير لخلق آدم من طين، وهو بُعْدٌ نجده في نصّ سورة الحِجْر إلا أنه مُسْقَط في نصّ سورة الأعراف ونصّ سورة الإسراء حيث يذكر إبليس خلق آدم من طين من غير أن يرد ذكر ذلك ذكرا مستقلا في النصّ. أما إشارة إبليس إلى أنه خلق من ”نار“ فهي إشارة لبداية تاريخه وهو زمن سابق على زمن آدم إلا أنه يقع داخل الإطار الدرامي لقصة آدم إذ أن حدث خلق إبليس من نار (والذي لا تحكيه القصة كحدث مستقل لأنها لا تحكي قصة إبليس منذ بدايتها) يشكّل عنصرا حاسما في دفعه لاتخاذ موقفه.

7.7 قال فاخرج منها فإنك رجيم (77:38)

في هذه الآية تتحوّل الإدانة الضمنية التي رأيناها في الآية 74:38 أعلاه لإدانة صريحة، ويتمّ ذلك في جو في غاية التوتّر إذ أن لغة الإله تعبّر تعبيرا واضحا عن غضبه.

8.7 وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين (78:38)

تصل لغة إبليس هنا قمّة توتّرها في التعبير عن غضبه وذلك

بإعـلان "لعنتـه" عـلى إبليـس. ولعنـة الإلـه تمتـدّ في حـق إبليـس منـذ اللحظـة التـي تُعلـن فيهـا إلى "يـوم الديـن". وهنـا يدخـل العنـصر الأول للزمـن في نـصّ سـورة (ص)، وكـما سـنرى سـيتبعه عنـصران. وبمقارنـة هـذه الآيـة بالآيـة 15:35 في نـصّ سـورة الحِجْـر نلاحـظ أن التوتّـر في هـذه الآيـة أعـلى كثافـة إذ أنـه وفي مقابـل كلمـة "اللعنـة" في الآيـة السـابقة نجـد هنـا كلمـة "لعنتـي" التـي تصبـغ المشـهد في الحـال ببعـد توتّـر شـخصي مبـاشر.

7.9 قال ربِّ فأنظرني إلى يوم يبعثون (38:79)

تتكـرّر هنـا الآيـة 15:36. وفي سـياق سـورة (ص) نلاحـظ أن اسـتخدام إبليـس لكلمـة "ربِّ" يحمـل تلطيفـا يقابـل التوتّـر العـالي في لغـة الإلـه. وتحـوي هـذه الآيـة العنـصر الزمـاني الثـاني الـذي تشـير لـه "يـوم يبعثـون".

7.10 قال فإنك من المنظرين (38:80)

تتكرّر هنا الآية 15:37.

7.11 إلى يوم الوقت المعلوم (38:81)

هـذا هـو العنـصر الزمـاني الثالـث. ونلاحـظ أن الإلـه يتحـدّث عـن "يـوم الديـن" (الآيـة 38:78) و"يـوم الوقـت المعلـوم" (38:81)، والإشـارتان هنـا تشـملان إبليـس وآدم وحـواء، إذ أنهم كلهم سيشـهدون مشـهد هـذا اليـوم. أمـا إبليـس فإنـه يتحـدّث عـن "يـوم يبعثـون"، وهي إشـارة تركّـز عـلى آدم وحـواء فقـط وتشـير ضمنـا لموتهـما (والمـوت حالـة لا يخضـع لهـا إبليـس).

7:12 قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين (38:82)

نلاحـظ مـرة أخـرى أن لغـة إبليـس هنـا ملطّفـة كـما يعـبّر اختيـاره لقسـمه الصريـح.

7:13 إلا عبادك منهم المخلصين (38:83)

وتسـتمر العبـارة الإبليسـية الملطّفـة فيشـير لعبـاد الإلـه ويصفهـم

"بالمخلصين". ولا يتحدّث إبليس هنا، كما هو الحال في نصّ سورة الأعراف ونصّ سورة الإسراء عن هؤلاء "المخلصين" باعتبارهم أقلية. وهذا ينسجم مع الجو العام لمقالته.

14:7 قال فالحق والحق أقول (84:38)

نلاحظ أن عبارة الإله هنا في غاية القوّة والتأكيد.

15.7 لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين (85:38)

إذا قارنّا مقالة الإله هنا بمقالته في نصّ سورة الأعراف ونصّ سورة الإسراء فإننا نجد أن مقالتيه السابقتين تشملان إبليس في الحكم عليه بجهنم ضمن أتباعه ولكن من غير إشارة صريحة له. أما هنا فالإشارة لإبليس إشارة صريحة، وهي إشارة تعكس كثافة التوتّر الذي يعكسه موقف الإله في نصّ سورة (ص).

2

وبمقارنة النصوص الفرعية السبعة يمكننا ترتيب عناصر القصة حسب الخطة التالية:

– الإله يخلق الجان من "نار السموم" 27:15 (3)[12]
(1) الإله يقول للملائكة: "إني جاعل في الأرض خليفة" 30:2 (1)
الإله يقول للملائكة: "إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون" 28:15 (3)
الإله يقول للملائكة: "إني خالق بشرا من طين" 71:38 (1)
(2) الإله يقول للملائكة: " فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين" 29:15، 72:38 (7)
(3) الملائكة يقولون للإله: " أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك" 30:2 (1)
(4) الإله يقول للملائكة: "إني أعلم ما لا تعلمون" 30:2 (1)
(5) الإله يخلق الإنسان ويصوّره 11:7 (2)
الإله يخلق الإنسان من صلصال من حمأ مسنون 26:15 (3)
(6) الإله يعلّم آدم الأسماء كلها 31:2 (1)
(7) الإله يعرض الأسماء على الملائكة ويقول "أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" 31:2 (1)

(8) الملائكة يقولون: "سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ... إلخ" 32:2 (1)
(9) الإله يقول لآدم: "أنبئهم بأسمائهم" 33:2 (1)
(10) آدم ينبيء الملائكة بالأسماء 33:2 (1)
(11) الإله يقول للملائكة: "ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض ... إلخ" 33:2 (1)
(12) الإله يقول للملائكة: "اسجدوا لآدم" 34:2 (1)؛
11:7 (2)؛ 61:17 (4)؛ 50:18 (5)؛ 116:20 (6)
(13) الملائكة يسجدون لآدم 34:2 (1)؛
11:7(2)؛ 30:15(3)؛ 61:17 (4)؛ 50:18 (5)؛ 116:20 (6)؛ 73:38 (7)
(14) إبليس يأبى السجود لآدم 34:2 (1)؛
11:7 (2)؛ 31:15 (3)؛ 61:17 (4)؛ 50:18 (5)؛ 116:20 (6)؛ 74:38 (7)
(15) الإله يقول لإبليس: "ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك" 12:7 (2)
الإله يقول لإبليس: "يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ... إلخ" 75:38 (7)
(16) إبليس يقول للإله: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين" 12:7 (2)؛ 76:38 (7)
إبليس يقول للإله: "لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال ... إلخ" 33:15 (3)
إبليس يقول للإله: "أأسجد لمن خلقت طينا" 61:17 (4)
(17) الإله يقول لإبليس: "فاهبط منها ... إلخ" 13:7 (2)
الإله يقول لإبليس: "فاخرج منها فإنك رجيم" 77:38 (7)؛ 34:15 (3)
الإله يقول لإبليس: "وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين" 35:15 (3)
الإله يقول لإبليس: "وإن عليك لعنتي إلى يوم الدين" 78:38 (7)
(18) إبليس يقول للإله: "أنظرني إلى يوم يبعثون" 14:7 (2)
إبليس يقول للإله: "رب أنظرني إلى يوم يبعثون" 36:15 (3)
إبليس يقول للإله: "رب فانظرني إلى يوم يبعثون" 79:38 (7)
(19) الإله يقول لإبليس: "إنك من المنظرين" 15:7 (2)
الإله يقول لإبليس: "إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم" 38:15 (3)؛ 81:38 (7)

(20) إبليس يقول للإله: "فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم ... إلخ" 17:7 (2)
إبليس يقول للإله: "رب بما أغويتني لأزينن لهم الأرض ... إلا عبادك منهم المخلصين" 39:15-40 (3)
إبليس يقول للإله: "أرايتك هذا الذي كرّمت ... إلخ" 62:17 (4)
إبليس يقول للإله: "فبعزّتك لأغوينهم أجمعين، إلا عبادك منهم المخلصين" 82:38-83 (7)
(21) الإله يقول لإبليس: "اخرج منها مذؤوما مدحورا ... " 18:7 (2)
الإله يقول لإبليس: "وإن جهنم لموعدهم أجمعين، لها سبعة أبواب ... إلخ" 43:15-44 (3)
الإله يقول لإبليس: "اذهب فمن تبعك منهم ... إلخ" 63:17 (4)
الإله يقول لإبليس: "واستفزز من استطعت منهم بصوتك ... إلخ" 64:17 (4)
الإله يقول لإبليس: "فالحقّ والحقّ أقول، لأملأن جهنم منك وممن تبعك ... إلخ" 84:38-85 (7)
(22) الإله يقول لإبليس: "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان" 65:17 (4)
(23) الإله يقول لآدم: "اسكن أنت وزوجك الجنة ... إلخ" 35:2 (1)
الإله يقول لآدم: "ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة" 19:7 (2)
الإله يقول لآدم: "يا آدم أن هذا عدو لك ولزوجك" 117:12 (6)
الإله يقول لآدم: "إن لك ألا تجوع ... إلخ " 118:20-119 (6)
(24) الشيطان يوسوس لآدم وحواء قائلا: "ما نهاكما ربكما ... إلخ" 20:7-21 (2)
الشيطان يوسوس لآدم قائلا: "يا آدم هل أدلك ... " 120:20 (6)
(25) الشيطان يَزِل آدم وحواء ويأكلان من الشجرة 36:2 (1) 22:7 (2)؛ 123:20 (6)
(26) سوأة آدم وحواء تنكشف لهما 22:7 (2)؛ 121:20 (6)
(27) آدم وحواء يخصفان عليهما من ورق الجنة 22:7 (2)؛ 121:20 (6)
(28) الإله ينادي آدم وحواء: "ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ... إلخ" 22:7 (2)

(29) آدم وحواء يقولان: "ربنا ظلمنا أنفسنا ..." 23:7 (2)
(30) الإله يقول لآدم وحواء وإبليس: "اهبطوا بعضكم لبعض عدو ..." 36:2 (1)؛ 24:7 (2)
الإله يقول لآدم وحواء وإبليس: "اهبطوا منها جميعا ..." 38:2 (1)
(31) الإله يقول لآدم وحواء: "اهبطا منها جميعا ..." 123:20 (6)
(32) الإله يقول لآدم وحواء: "فيها تحيون وفيها تموتون ..." 25:7 (2)
(33) آدم يتلقّى كلمات من الإله 37:2 (1)
(34) الإله يتوب على آدم 37:2 (1)؛ 122:20 (6)

اعتمدنا في ترتيب هذه العناصر على الآية باعتبارها الوحدة البنيوية الأساسية للقصة القرآنية. ولقد ساوينا بين الحدث الدرامي (مثل العنصر 25) مثلا وبين الجملة الحوارية (مثل العنصر 4 مثلا) التي اعتبرناها حدثا حواريا. وفي حالة الحدث الحواري الذي يتمّ التعبير عنه بصيغ مختلفة فقد اعتبرنا مجموع الصيغ المختلفة عنصرا واحدا من وجهة نظر التطور الدرامي لحبكة القصة (كالعنصر 16 مثلا).

ومجموع هذه العناصر يشكّل في واقع الأمر مجموع عناصر قصة الخلق والعصيان في القرآن أو ما يمكن أن نصفه بالتحقّق الدرامي للقصة في النصّ القرآني. وكما رأينا فإن القصة تروى على دفعات في نصوص فرعية، والنصّ الفرعي يتداخل مع مجموع عناصر التحقّق الدرامي ومع النصوص الفرعية الأخرى مع احتفاظه باستقلاله. وفي حالة العناصر المشتركة بين نصّ فرعي وآخر نلاحظ أن نمط التكرار في حالة عنصر الحدث يختلف عنه في حالة عنصر الحوار. فسجود الملائكة لآدم عنصر حدثي يتكرّر في كل النصوص الفرعية. وعندما يقول إبليس للإله في نصّ سورة الأعراف: "أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين"، فإن هذا عنصر حواري. ونجد في نصّ سورة الإسراء: "أأسجد لمن خلقت طينا". إلا أننا نلاحظ أن العنصر الحواري لم يتكرّر مثل تكرّر العنصر الحدثي، إذ تكرّر بتحوير في المقالة الإبليسية. إن كل نصّ فرعي يعالج القصة من زاوية خاصة ويسبغ عليها منظورا خاصا، وبذا فإن ترتيب العناصر المستعارة من التحقّق الدرامي يخضع للتحقّق السردي للنصّ الفرعي وتحوير هذه العناصر طبقا لمنظوره.

وإذا نظرنا لكل نصّ فرعي على حِدَة وحصرنا العناصر التي يتضمنها فإننا نحصل على المجموعات التالية (استخدمنا هنا علامتين: الفاصلة [،] للتدليل على التتابع، وثلاث نقاط [...] للتدليل على الانقطاع أو في بداية المجموعة إن لم تبدأ بالعنصر (1)):

1. يشمل نصّ سورة البقرة العناصر التالية:
1 ... 3، 4 ... 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14 ... 23 ... 25 ... 30 ... 33، 34
2. يشمل نصّ سورة الأعراف العناصر التالية:
... 5 ... 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21 ... 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30 ... 32 ...
3. يشمل نصّ سورة الحِجْر العناصر التالية:
1، 2 ... 5 ... 13، 14 ... 16، 17، 18، 19، 20، 21 ...
4. يشمل نصّ سورة الإسراء العناصر التالية:
... 12، 13، 14 ... 16 ... 20، 21، 22 ...
5. يشمل نصّ سورة الكهف العناصر التالية:
... 12، 13، 14 ...
6. يشمل نصّ سورة طه العناصر التالية:
... 12، 13، 14 ... 23، 24، 25، 26، 27 ... 31 ... 34
7. يشمل نصّ سورة (ص) العناصر التالية:
1، 2 ... 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21 ...

وهكذا نجد أن نصّ سورة البقرة يشمل 17 عنصرا، وأن نصّ سورة الأعراف يشمل 20 عنصرا، وأن نصّ سورة الحِجْر يشمل 11 عنصرا، وأن نصّ سورة الإسراء يشمل 7 عناصر، وأن نصّ سورة الكهف يشمل 3 عناصر، وأن نصّ سورة طه يشمل 10 عناصر، بينما يشمل نصّ سورة (ص) 11 عنصرا. وإذا فحصنا هذه العناصر وبحثنا عن مجموعة متقاطعة (أي مجموعة تحوي كل العناصر المشتركة بين المجموعات السبعة) فإننا نحصل على المجموعة: (... 13، 14 ...). هذه المجموعة تشكّل ما يمكن وصفه بـ "النواة الدرامية" لقصة الخلق في النصّ القرآني.

إن الحدث المركزي لقصة الخلق في النصّ القرآني ليس خلق الإنسان كما يتبادر لنا من قراءة سطح النصّ، وإنما عصيان إبليس

ورفضه السجود لآدم. وإذا اعتبرنا أن أهم أربع لحظات في حبكة القصة هي لحظة الخلق ثم لحظة عصيان إبليس ثم لحظة إزلال آدم وحواء ثم لحظة الإهباط، فإننا نجد أن صياغة القصة قد اختارت لحظة العصيان الإبليسي لتخلع عليها أعلى كثافة درامية. فهذا هو الحدث الذي يفجّر الحبكة ويدفعها دفعا في اتجاه مسارها المرسوم، مما يجعل إبليس عنصر الفعل المركزي في القصة.

وبإزاء كثافة الفعل العالية هذه، فإن القطب المقابل لإبليس من حيث غياب الفعل هو حواء. إن كان إبليس تجسيدا لحضور متوتّر كثيف فإن حواء تجسيد لغياب صامت. وبينما أن المقابلة بين آدم وحواء مقابلة لها مغزاها من حيث الحضور النسبي له بإزاء غيابها، إلا أن المقابلة بين إبليس وحواء تفتح أذهاننا على كثافة غيابها. وهذا الغياب له بعد آخر، فالقصة تربط بين آدم والمعرفة كما تشير الآية 2:31 (''وعلّم آدم الأسماء كلها'')، إلا أن علاقة حواء بالمعرفة ليست واضحة، ليس بمعنى أن حواء لا تملك معرفة، فدليل القصة يشير إلى أنها تملك معرفة، إلا أن الغموض يتّصل بمصدر هذه المعرفة: هل هو الإله أم آدم؟ هل أخذت حواء معرفتها عن الإله مباشرة، كما هو حال آدم، أم هل أخذتها عن آدم مثلما علّم آدمُ الملائكةَ الأسماءَ؟

إن قصة الخلق والعصيان في القرآن تنطوي على طاقة استثنائية. وهي قصة على درجة عالية من التعقيد الذي ينفتح على أبعاد أخرى في النصّ القرآني سواء على مستوى الخطاب القصصي أم على مستويات أنماط الخطاب الأخرى التي يحويها القرآن. وإن أضافت هذ المعالجة إضاءة ولو محدودة لمغزى هذه القصة فإنها تكون قد حققت غرضها.

الهوامش

(*) تظهر هذه الورقة بتعديلات وقد نشرت أول مرة في مجلة **ألف**، العدد 19، 1999.
(1) كانت دراسة خلف الله أصلا رسالة دكتوراة قدّمها لكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة حاليا) عام 1947/ 1948. وسرعان ما تعرّض الطالب وأستاذه أمين الخولي لهجوم مستعرّ وشرس قاده بعض رجال الدين الذين لم يقبلوا منهج خلف الله في تناول القصة القرآنية، ونادى بعضهم باعتباره مرتدًا. وتطورت القضية ووصلت حدّ أن أصدر عبد الوهاب عزام عميد كلية الآداب بيانا في الصحف يعلن أن الجامعة قد رأت أن الرسالة لا ترقى لمستوى الدرجة العلمية الجامعية. وبإزاء هذه الهجمة القاسية اضطر خلف الله لسحب رسالته والتقدم بموضوع آخر لنيل الدكتوراة. انظر محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، مع شرح وتقديم خليل عبد الكريم (القاهرة وبيروت: سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الرابعة، 1999)، ص 7–20.
(2) انظر على سبيل المثال

Mohamed Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris: G. P. Maisonneuvres et Larose, 1982)

ونصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).
(3) أدّى تأثير الفيلسوفين الألمانيين هيقل (Hegel) (ت 1831) وهايدِقَر (Heidegger) (ت 1976) لتبدّل واضح في النظر للمفسِّر بإزاء النصّ المفسَّر بتأكيدهما أن المفسِّر لا يمكن أن يكون محايدا عندما ينخرط في عملية التأويل. إنه يتحرّك في إطار "دائرة تأويلية" تعكس جماع ظرفه التاريخي، وبذا فإنه يُسْقِط على النصّ فهما مُسَبَّقا (preunderstanding). ولقد أكّد هانز قيورق قَدَمَر (Hans-Georg Gadamer) على ضرورة هذا الفهم المُسَبَّق في العملية التأويلية وتحدّث عن الشروط التي يخضع لها المفسِّر ومنظوره باعتبارها تشكّل "أفقه" التأويلي، وهكذا فإن المفسِّر عندما يقوم بتفسير نصّ ما فإنه يدمج أفقه بأفق النصّ، وهو ما أطلق عليه قَدَمَر "دمج الآفاق" (fusion of horizons). انظر:
Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Garrett Barden and John Cumming, 2nd ed., trans. rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossland, 1989), pp. 300-307.
(4) يستخدم القرآن في الحديث عن الإله كلمتَي "إله" و"الله". ورغم أن كلمة "إله" هي اسم جنس متعيّن وذات عمومية وكلمة "الله" هي اسم علم

شخصي وذات خصوصية، إلا أن القرآن كثيرا ما يستخدم كلمة "إله" ككلمة مرادفة لكلمة "الله". وبما أن مادة هذه المعالجة مادة درامية بالدرجة الأولى وأن الإله يلعب فيها دورا دراميا بارزا كراوٍ وكشخصية فقد قررنا عدم استخدام كلمة "الله" لارتباطها الوثيق بالحقل الدلالي اللاهوتي واستخدام كلمة "الإله" (بالتعريف) في الحديث عن الإله كفاعل وطرف درامي.

(5) اختلف المفسرون في معنى "جاعل"، فحمل بعضهم "الجعل" على معنى "الخلق" وحمله آخرون على معنى "الفعل". انظر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 1، ص 235–238.

(6) مقالة الملائكة هذه كانت مصدرا لمشاكل عويصة وسط المفسرين إذ أن منطق العقل الإسلامي لا يقبل إطّلاع الملائكة على الغيب وإخبارهم عنه. ولأن النصّ القرآني لا يقدّم حلّا لهذه المشكلة فقد لجأ المفسرون لإنشاء تصوّرهم الخاص بهم، وهكذا نقرأ في **تفسير الطبري** الآتي:

> ... عن ابن عباس قال: كان إبليس في حي من أحياء الملائكة، يقال لهم الجن، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة. قال: وكان اسمه الحارث. قال: وكان خازنا من خُزّان الجنة. قال: وخلقت الملائكة كلهم من نور غير هذا الحي. قال: وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا ألهبت. قال: وخلق الإنسان من طين. فأول من سكن الأرض الجن، فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء، وقتل بعضهم بعضا. قال: فبعث الله إليهم إبليس في جند من الملائكة، وهم هذا الحي الذين يقال لهم الجن، فقتلهم إبليس ومن معه، حتى ألحقهم بجزائر البحور وأطراف الجبال. فلما فعل إبليس ذلك اغترّ في نفسه، وقال: قد صنعت شيئا لم يصنعه أحد. قال: فاطلع الله على ذلك من قلبه، ولم تطلع عليه الملائكة الذين كانوا معه. فقال الله للملائكة الذين معه: "إني جاعل في الأرض خليفة" فقالت الملائكة مجيبين له "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" كما أفسدت الجن وسفكت الدماء، وإنما بعثنا عليهم لذلك. فقال: "إني أعلم ما لا تعلمون" يقول: إني اطلعت من قلب إبليس على ما لم تطلعوا عليه من كبره واغتراره.

ج 1، ص 239–238.

(7) الإشارة التي حملها المفسرون على أنها تتعلّق بخلق حواء ترد في الآية 16:72 (النحل): "والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا ... " ولقد أوّل بعض المفسرين ذلك على أن الإله خلق من آدم زوجته، كما يرد في قصة سفر التكوين. وفي معرض نقاشه لعدم ذكر اسم حواء في القرآن

يقـول خلـف الله إنـه أمـر "قـد يدعـو إلى العجـب، خاصـة وهـي أم البشريـة وأول امـرأة في هـذه الحيـاة. ثـم هـي التـي سـاعدت عـلى إخـراج آدم مـن الجنـة حـين أغوتـه ثـم أغرتـه بـالأكل مـن الشـجرة كـما تقـول التـوراة" (**الفـن القصـصي في القـرآن الكريـم**، ص 317) ويفسر خلـف الله عـدول القـرآن عـن ذكـر اسـم حـواء لتأثـير "سـلطان البيئـة"، إذ أن التقاليـد العربيـة لم تكـن تستسـيغ ذكـر اسـم المـرأة مـن ناحيـة، ولأن القـرآن يصـور حـواء تابعـة لآدم في كل شيء مـن ناحيـة أخرى. ونلاحـظ عنـد المقارنـة أن اسـم حـواء يـرد في مـادة الحديـث، وهكـذا نقـرأ في في صحيـح البخـاري: "... لـولا حـواء لم تخـن أنثـى زوجهـا"، محمـد بـن إسـماعيل البخـاري، **صحيـح البخـاري**، تحقيـق قاسـم الشـماعي الرفاعـي (بـيروت: دار القلـم، 1987)، ج 2، ص 587.

(8) يـرد اسـما "إبليـس" و"الشـيطان" في القصـة في السـياق الـسردي كـما نـرى، وتعليقنـا هنـا يقـوم بالدرجـة الأولى عـلى إيحـاءات اسـم "الشـيطان" في الـتراث الإسـلامي، وهـي إيحـاءات في غايـة السـلبية جعلـت الاسـم مندغـما في مجمـوع الصفـات التـي يوصـف بهـا إبليـس.

(9) انظر **تفسير الطبري**، ج 8، ص 235.

(10) بـما أن تجربـة الإنسـان المعاشـة ليـس فيهـا أصـوات تأتيـه مـن إبليـس وتأمـره بعصيـان الإلـه فـإن الإشـارة لــ "صـوت" إبليـس هنـا كأداة مـن أدوات إغوائـه أضحـت مصـدر مشـكلة للمفسريـن إذ كان مـن الـضروري أن تنسـجم تفاسـيرهم للنـصّ القـرآني مـع الخـبرة الواقعيـة للبـشر. وهكـذا تـأوّل المفسرون النـصّ تـأوّلا مجازيـا، فذهـب مجاهـد أن المقصـود بصـوت إبليـس هـو اللعـب واللهـو، وذهـب ابـن عبـاس إلى أن صـوت إبليـس هـو كل داع دعـا إلى معصيـة الله. والإشـارة الحسـية لــ "خيـل" إبليـس و"رَجِلـه" كانـت أيضـا مصـدر مشـكلة إذ أن الخـبرة الواقعيـة لا تعكسـها. وهنـا أيضـا صرف المفسرون الأمـر لتأويـلات مجازيـة ذات طبيعـة واقعيـة. فـرأى مجاهـد أن ذلـك يعنـي كل راكـب أو مـاشٍ في معصيـة الله، أمـا قتـادة فقـد مـزج هـذا التفسـير الواقعـي بافـتراض مـن عنـده فقـال إن لإبليـس خيـلا ورَجِـلا مـن الجـن والإنـس، وهـم الذيـن يطيعونـه. وكيـف يشـارك إبليـس البـشر في الأمـوال والأولاد؟ ذهـب المفسرون إلى أن مشـاركته في الأمـوال هـي كل مـال في معصيـة الله، وأن مشـاركته في الأولاد هـم أولاد "الزنـا". انظـر **تفسـير الطـبري**، ج 8، ص 108–111.

(11) انتبـه ابـن عبـاس ويحيـى لذلـك فقـرأ الآيـة 7:20: إلا أن تكونـا ملكـين (بكسر الـلام)، متأولـين في ذلـك الآيـة 120:20. انظر **تفسـير الطـبري**، ج 5، ص 450.

(12) رقم الآية يعقبه رقم النصّ الفرعي.

دانيال بالز

نظريات الأديان: الأرواحية والسحر

مقدمة

في يـوم مـن أيـام شـهر فبرايـر في شـتاء عـام 1870 صعِـد عـالم ألمـاني في منتصـف العمـر لمسرح المعهـد الملكـي ذي الصيـت الذائـع ليقـدّم محـاضرة عامـة. وفي وقتهـا اشـتهر الأسـاتذة الألمـان بعلمهـم المتبحّـر، ولم يكـن هـذا العـالم اسـتثناء رغـم أن الظـروف شـاءت في حالتـه أن يصبـح إنجليزيـا للغايـة. كان اسـمه فِريـدرِش ماكـس مُوْلَـر (Friedrich Max Müller)، وكان أصـلا قـد جـاء لإنجلـترا في شـبابه ليـدرُس الكتابـات الدينيـة للهنـد القديمـة. إلا أنـه مـا لبـث أن اسـتقرّ ، وتعلّـم اللغـة، وتـزوج إنجليزيـة، وتمكّـن مـن الحصـول عـلى موقـع في جامعـة أكسـفورد. وكان مُوْلَـر موضـع الإعجـاب لمعرفتـه للهندوسـية ولكتاباتـه في مجـالَي اللغـة والأسـطورة، وهـي كتابـات لاقـت رواجـا كبـيرا. إلا أنـه تقـدّم بموضـوع مختلـف في هـذه المناسـبة، إذ أراد أن يدعـو لـشيء أطلـق عليـه اسـم "علـم الأديـان".

لا شـك أن عبـارة "علـم الأديـان" أصابـت بعـض مسـتمعي مُوْلَـر بحَـيرة قصـوى، وخاصـة أنـه كان يتحـدث في نهايـة عَقْـد تميّـز بنقـاش حـادّ حـول كتـاب شـارلس داروِن **أصـل الأنـواع** (*Origin of Species*) (1859) ونظريتـه المذهلـة عـن التطـور عـبر الانتخـاب الطبيعـي. لقـد سـمع الفكتوريـون[1] مـن ذوي النظـر الكثـيرَ عـن الـصراع بـين العلـم والديـن ممـا يجعـل عبـارة "علـم الأديـان" عبـارة تجمـع الكلمتـين جمعـا أقـل مـا يمكـن أن يقـال عنـه إنـه غريـب، إذ لم تألفـه آذانهـم. كيـف

يمكن لليقينيات القديمة للإيمان أن تُخلط ببرنامج في البحث قائم على التجريب والمراجعة والتغيير؟ كيف يمكن لهذين النظامين، هذين العدوين ذوي العداوة اللدودة الظاهرة، أن يتلاقيا من غير أن يُهْلِكَ أحدهما الآخر أو يَهْلِكا سويا؟ كان مُوْلَر بالطبع على يقين من أن جمع الاثنين أمر ممكن. كان مؤمنا أن الدراسة العلمية للأديان قادرة على تقديم الكثير على الجبهتين، وكان غرض محاضرته (والتي كانت الأولى في سلسلة نُشرت فيما بعد تحت عنوان **مقدمة لعلم الأديان** (*An Introduction to the Science of Religion*) (1873)) هو إثبات هذه النقطة بالتحديد. ولقد ذَكَّر مُوْلَر مستمعيه بكلمات الشاعر جوته (Goethe) الذي كتب مرة عن اللغات قائلا "من يعرف لغة واحدة لا يعرف أي لغة"[2]، وقال إن ما قاله جوته عن اللغات ينطبق أيضا على الأديان. وأضاف أنه إن كان الأمر كذلك فربما حان الوقت لنظرة تتناول هذا الموضوع البالغ القدم تناولا جديدا وموضوعيا. وهكذا وبدلا من السير على خطى اللاهوتيين الذين لا يريدون إلا إثبات صحة أديانهم وبطلان ما عداها فإن الوقت قد جاء لانتهاج نهج أقلّ تحيّزا يبحث عن تلك العناصر والأنماط والمباديء التي تنتظم الأديان في كل زمان ومكان. ومن الممكن تحقيق الكثير بترسّم خطى شبيهة بخطى العالِم الطبيعي الحاذق وذلك بجمع المعلومات المختلفة عن الأديان حول العالم — العادات والطقوس والمعتقدات — ليعقب ذلك طرح النظريات لتفسيرها، مثلما يفعل عالم الأحياء أو الكيمياء وهو يحاول تفسير ظواهر الطبيعة.

ولم يكن ثمة إجماع، حتى وسط العلماء، يقبل بجدوى دراسة الأديان الأخرى. وفي ألمانيا أصرّ أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack)، وكان أبرز المتخصصين في تاريخ الكنيسة حينها، أن المسيحية وحدها هي ما يَهُمّ وأن باقي العقائد لا أهمية لها. وفي رفضه المباشر لرأي مُوْلَر كتب قائلا: "إن من لا يعرف هذا الدين لا يعرف شيئا ومن يعرفه ويعرف تاريخه فهو يعرف كل شيء."[3] وأضاف قائلا بقدر من الازدراء إنه من العبث الذي لا طائل وراءه أن يذهب الإنسان إلى الهنود أو الصينيين أو حتى الزنوج أو أهل بابوا، وأن الحضارة المسيحية هي الحضارة الوحيدة المقدّر لها أن تبقى. ورغم فظاظة هارناك الغريبة إلا أن وجهة نظره

نفسها لم تكن غريبة. كان هناك إجماع منتشر انتشارا واسعا وسط اللاهوتيين والمؤرخين في سائر أوربا بأن المباديء والقيم المسيحية، والتي تشكّل النواة الروحية للغرب، تجسّد أرفع إنجاز أخلاقي وثقافي إنساني. وهكذا فعندما يتصوّر الشخص أنه من الممكن تعلّم شيء ذي قيمة من الآخرين فكأنه يتصوّر أن من هم في مقام أدنى من الممكن أن يعلمّوا من هم في مقام أعلى. إلا أن مثل هذه الاختلافات لم تثنِ مُوْلَر. كان واثقا ثقة تامة أن الدراسة الجادة ستثبت كيف أن بعض الاستبصارات الروحية العميقة والمشتركة تربط حكماء الهند والصين البعيدتين بقديسِي المسيحية وشهداء الكنيسة.

النظريات القديمة

ورغم أن الفكرة ربما بدت جديدة للجمهور الذي استمع لمحاضرة مُوْلَر حينها، إلا أن بعض ما اقترحه كان في الواقع قديما جدا. فالأسئلة المتعلقة بماهية الدين ولماذا يتمسّك الناس به أسئلة ربما تعود لبداية الجنس البشري نفسه. وربما تمت صياغة أقدم النظريات عندما غامر المسافرون الأوائل بالخروج من قراهم ودائرة عشائرهم واكتشفوا أن جيرانهم عبدوا آلهة أخرى ذات أسماء مختلفة. وهكذا وعندما حاول المؤرخ القديم هيرودوتس (Herodotus) (484–425 ق م) في رحلاته أن يشرح أن الإله أمون والإله حورس، اللذين عَرَفَ عنهما في مصر، يقابلان الإله زيوس والإله أبولو في وطنه اليونان فإنه قدّم بدايةً على أقل تقدير لنظرية عامة عن الأديان. وهذا هو ما فعله أيضا الكاتب يوهيميروس (Euhemerus) (330–260 ق م) عندما ذهب إلى أن الآلهة ببساطة هم أفراد بارزون عاشوا تاريخيا، وأن الناس عبدوهم بعد وفاتهم. وعلى نفس المنوال فسّر الفلاسفة الرِّواقيون الآلهة باعتبارها تعبيرات بهيئة أشخاص عن السماء والبحر وقوى الطبيعة الأخرى. وهكذا فإن هؤلاء الدارسين حاولوا على ضوء حقائق الأديان أن يفسّروا كيف وصلت الأديان لما وصلت إليه، وهي محاولات تميّزت في الكثير من الأحيان بأفكارها الخلّاقة.[4]

اليهودية والمسيحية

عاش أمثال هؤلاء المفكرين في الثقافات الكلاسيكية في اليونان وروما القديمتين حيث عبد الناس آلهة عديدة وحيث كانت المقارنة بين إله وآخر أو الربط بينهما عادة ذهنية طبيعية. إلا أن اليهودية والمسيحية نظرتا للأمور نظرة مختلفة كل الاختلاف . أنكر الأنبياء الكبار لإسرائيل القديمة وجود آلهة أو طقوس متعدّدة والنظر لهذه الآلهة وكأنها متساوية عندما يتوجّه الإنسان لها ويُخْلِص لها. كان الإله بالنسبة لهم هو الإله الواحد الحقّ، ربّ العهد، الذي ظهر لإبراهيم وإسحاق ويعقوب، والذي أنزل الشريعة الإلهية على موسى في جبل سيناء. وبما أن هذا الإله هو الإله الوحيد الحقيقي وأن باقي الآلهة من نسج الخيال البشري فليس ثمة ما يحتاج للمقارنة أو التفسير في الدين. وما على بني إسرائيل إلا أن يثقوا بيهوه لأنه لم يختر غيرهم وتكلّم معهم مباشرة، أما باقي الأمم فهم يعبدون الأصنام لأن بصيرتهم تغشّاها ظلام الجهل أو الشر أو كلاهما. ولقد أخذت المسيحية، والتي استندت على اليهودية المتأخرة، هذه النظرة، وهي نظرة نجدها عند أنبياء مثل إشَعْياء، بدون تغيير يذكر. كان رأى الرسل واللاهوتيين الأوائل أن الله عرض نفسه بوضوح عندما تجسّد في شخص عيسى المسيح. وهكذا، فمن آمنوا بعيسى المسيح وجدوا الحقيقة، أما من لم يؤمنوا به فلا يمكن اعتبارهم إلا ضحايا للمُضِلّ الأكبر أو الشيطان، ولقد كُتب على أرواحهم أن تدفع ثمنا مرّا وهو العذاب الأبدي في الجحيم. وبانتشار المسيحية في العالم القديم وباعتناق الأوربيين لها فيما بعد فقد سادت هذه النظرة في الحضارة الغربية طَوال أغلب فترة العصور الوسطى. وبالطبع كانت هناك استثناءات عرضية، إلا أن الموقف الغالب عبّر عنه وبوضوح الصراعُ الكبير ضد الإسلام أثناء فترة الحروب الصليبية. وهكذا أُمر المسيحيون، أبناء النور، أن يحاربوا أبناء الظلام. وبينما ارتكز إيمان العالَم المسيحي على جمال وصدق ما أنزله الله، فإن معتقدات أعدائهم ارتكزت على كيد الشيطان.[5]

وطَوال أغلب فترة امتدت ألف عام بعد أن تنصّرت الإمبراطورية الرومانية فإن هذه النظرة المتشدّدة في الغرب بشأن الأديان خارج عقيدة الكنيسة لم تتغير تغيرا ملحوظا. إلا أنه وحوالي عام 1500

عندما بدأ عصر الاكتشافات الجغرافية وبدأت آثار الإصلاح البروتستانتي تنضج بدأت تظهر أيضا وببطء علامات رؤية أخرى مختلفة. فرحلات المكتشفين والتجار والمبشرين والمغامرين للعالم الجديد وللشرق وضعت المسيحيين وجها لوجه مع شعوب أجنبية لم يكونوا يهودا أو مسلمين، والذين رفض المسيحيون دينيهما بسهولة (رُفضت اليهودية باعتبارها مجرد تمهيد للمسيحية، ورُفض الإسلام باعتباره تشويها لها). وكان المبشرون، الذين شاركوا في رحلات المستكشفين وغزواتهم، في طليعة المواجهة، وكان غرضهم هو هداية "الشعوب الوثنية" للمسيح والكنيسة. ولقد نجحوا في ذلك نجاحا أكيدا في حالة الكثيرين من الذين اعتنقوا المسيحية، إلا أن هذا المجهود انطوى على بعض المفاجآت. فعندما استقرّ الأب اليسوعي ماتيو ريتشي (Matteo Ricci) (1552–1610) في بلاط الإمبراطور في الصين فإن هذا المبشّر كاد أن يتحوّل. اكتشف أن الصينيين كانوا أصحاب حضارة حقيقية لها فنها وأخلاقها وأدبها، واتّسمت أساليبهم بالعقلانية واتبعوا الحكمة الأخلاقية الرائعة لموساهم [من موسى] الخاص بهم أي المعلّم القديم كونفوشيوس(Confucius). وكانت ليسوعي آخر هو روبيرتو دي نوبيلي (Roberto di Nobili) (1577–1656) تجربة شبيهة في الهند، إذ سيطرت الحكمة الروحية للهند على خياله ودرس الكتب المقدسة دراسة في غاية العمق إلى حد أن أصبح يُعرف "بالبراهِمي الأبيض". وعلاوة على ذلك اكتشف مبشرون آخرون يعملون في العالم الجديد شيئا شبيها بالكائن الأسمى وسط قبائل الأمريكان "الهنود". وعندما وصلت هذه التقارير لأوربا خطر ببال البعض في دوائر ذوي النظر أن إدانة هؤلاء الناس كتابعين للشيطان يبدو أمرا غير لائق وخاطئا. فرغم أن كونفوشيوسيي الصين لا يعرفون المسيح إلا أنهم وبوسيلة ما ومن غير أن يهتدوا بالكتاب المقدس خلقوا حضارة ذات سلوكيات معتدلة ودمثة وأخلاق عالية. ولو زار الرسل حواريو المسيح الصين فإنهم أيضا كانوا سيعجبون بهذه الحضارة.

وفي نفس الوقت الذي تمّت فيه هذه الاتصالات فإن المجتمع المسيحي نفسه (وهو مجتمع من المفترض أن يكون عيسى هو

الـذي أسّسـه) كان قـد هـوى في لُجّـة صراع دمـوي وعنيـف. فَتَحْـتَ قيـادة الراهـب مارتـن لوثـر (Martin Luther) في ألمانيـا والمحامـي جـون كالفـن (John Calvin) في سـويسرا وفرنسـا تحدّت الحـركات البروتسـتانتية الجديـدة في أوربـا الشـمالية قـوة الكنيسـة ورفضـت تفسـيراتها لحقيقـة الكتـاب المقـدس. وفي الوقـت الـذي انخـرط فيـه المكتشـفون في أسـفارهم فـإن أوطانهـم غالبـا مـا كانـت تشـتعل بنـيران الاضطهـاد والحروبـات. وانقسـمت المجتمعـات بسـبب المنازعـات الشرسـة حـول مسـائل اللاهـوت، وهـو انقسـام وقـع في البدايـة بـين الكاثوليـك والبروتسـتانت ثـم مـا لبـث أن امتـد ليتحـوّل لانقسـامات بـين العـشرات والمئـات مـن المجموعـات الدينيـة التـي بـدأت تظهـر في أوربـا. وفي وسـط هـذه الدُّوّامـة مـن الصراعـات الكنسـية والفـوضى السياسـية التـي هـزّت مجتمعـات القرنـين السـادس عـشر والسـابع عـشر لم يكـن مـن المسـتغرب لذلـك اليقـين مـن الامتـلاك النهائـي للحقيقـة أن يضعـف شـيئا فشـيئا وسـط العقـلاء مـن المسـيحيين في كل الأطـراف. لقـد أقنعـت الحروبـاتُ الدينيـة المهلكـة والمدمّـرة، والتـي اسـتمرّت لمـا يزيـد عـلى المائـة عـام في بعـض البـلاد، النـاسَ أنهـم لا يمكـن أن يجـدوا حقيقـة الديـن لـدى طوائـف مسـتعدة لتعذيـب وإعـدام أعدائهـا، وكل ذلـك باسـم نفـس الإلـه. وهكـذا ذهـب البعـض إلى أن حقيقـة الديـن لابـد أن تكـون أكـبر مـن منازعـات الكنائـس وفـوق ممارسـات التعذيـب عـلى الخـازوق والتعذيـب بمـطّ الجسـد. مـن المؤكـد أن عقائـد أوربـا مـن الممكـن أن تجـد صيغـة نقيّـة ومشـتركة وإطـارا أكثـر شـمولا ينتظـم العقيـدة والقيـم.[6]

الاستنارة والدين الطبيعي

كان هـذا هـو السؤال الكبـير الـذي حـاول بعـض مفكـري القـرن الثامن عـشر، عـصر الاسـتنارة، الإجابـة عليـه عـلى خلفيـة المواجهـات الدمويـة للعـصر السـابق. ولقـد حاولـوا الإجابـة عليـه باقـتراح فكـرة "ديـن طبيعـي" نقـي وقديـم ومشـترك بـين كل أفـراد الجنـس البـشري. ولقـد شـكّل الديـن الطبيعـي العقيـدة الأساسـية لمـا أصبـح يُعـرف بالإلهيـة (Deism). ولقـد ضمّـت هـذه العقيـدة أقـوى الأصـوات وأشـهر أسـماء العـصر: فلاسـفة مثـل جـون توْلانـد (John Toland) وماثيـو تِنـدْل (Matthew Tindal) في بريطانيـا، ورجـال دولـة مثـل تومـاس جيفرسـون

(Thomas Jefferson) وبين فرانكلين (Ben Franklin) في المستعمرات الأمريكية، ورجال أدب بارعين مثل دينس دِيدْرَو (Denis Diderot) وفولتير العظيم (Voltaire) في فرنسا، بالإضافة للمسرحي الألماني قوتولد ليسنق (Gotthold Lessing) والفيلسوف إيمانويل كانت (Immanuel Kant) في ألمانيا. ولقد ساند كل أفراد هذه المجموعة تقريبا فكرة دين طبيعي وعالمي. ويشمل هذا الدين فكرة الإيمان بإله خالق خلق العالم ثم تركه محكوما بقوانينه الطبيعية الخاصة، وبمجموعة من القوانين الأخلاقية الموازية التي ترشد سلوك البشر، ووعد بحياة أخروية تثيب الخير وتعاقب الشر. ورأى الإلهيون أن هذه العقيدة ذات البساطة الصافية كانت ما آمن به الإنسان الأول وأنها تمثّل الفلسفة العامة لكل الأجناس، وأن أفضل أمل للبشرية هو محاولة استعادة هذه العقيدة الأصلية والعيش وفقها في أخوة عالمية تجمع كل البشر — المسيحيين واليهود والمسلمين والهندوس والكونفوشيوسيين والآخرين — تحت إلههم الواحد الخالق.

وعلاوة على مساهمته القيمة في نشر التسامح فإن المفهوم الإلهي لدين طبيعي أصلي للبشرية فتح الباب لمنهج جديد لتفسير الأشكال المتعددة للأديان بكل صراعاتها وفوضاها. وهكذا وبصرف النظر عن المعتقدات المختلفة للطوائف المسيحية العديدة أوعن طقوس الهنود الأمريكان أوطقوس الآباء عند الصينيين أو تعاليم حكماء الهندوسية فمن الممكن في نهاية المطاف ردّ أصول كل هذه العناصر والممارسات لدين الإنسان الأول الطبيعي، ويمكن بعدها رصد تاريخ هذا الدين الصاعد وهو يتحوّل تدريجيا لتتفرّق عناصره وتتجسّد في تنوعاتها الحديثة. ولقد أثبتت الصين خاصة هذه النقطة. فعندما بدأت السفن التجارية تصل بانتظام من الشرق في القرن الثامن عشر وقع الناس في غرام كل ما هو صيني، إذ أن النسيج والبهارات والمصنوعات الخزفية والشاي والأثاثات أثبتت تحضّر الصين ورقيها وثرائها وتدينها، وهي أمور كان من الواضح أن الصينيين حققوها من غير استعانة بالكتاب المقدّس. وهكذا فإن هذا الرقي وخاصة الأخلاق الكونفوشيوسية أوضحت مزايا الدين الطبيعي.

النظريات الحديثة

كان هناك بالطبع جانب آخر في خطة الإلهيين. إن الثناء على الدين الطبيعي كان يعني أيضا ذمّ الأديان السماوية والتي لم تكن في اعتبار الإلهيين أكثر من صنعة ملتوية صاغتها أيدي القسس واللاهوتيين. رأى الإلهيون أن الكنيسةَ المسيحية بصورة عامة غاصّة ببائعي الجهل والخرافة والتنزيلات والطقوس والمعجزات والاعترافات والأسرار والقديسين والشعائر المقدسة والنصوص المكتوبة بلغات لا يفقهها أحد. ومن الناحية الأخرى فإن الدين الطبيعي ليس بالتأكيد مجموعة من الحقائق نزلت مباشرة من الإله لكنيسة قامت بحجبها عن باقي البشرية. إن الدين الحقيقي طبيعي وأصلي— إنه الإيمان العام الوحيد الذي ظلت البشرية تؤمن به قبل أن تفسده الكنائس والعقائد والكهنة. ولأن الدين ظاهرة طبيعية وليس بظاهرة تعلو على الطبيعة فإنه من الممكن أيضا أن يُفسر تفسيرا عقليا، وهو في ذلك لا يختلف عن قوانين الحركة والجاذبية التي كشف عالم الرياضيات نيوتن (Newton) أنها مركّبة في العالم كما صنعته يد الخالق.[7]

وبقدرما أكبر الإلهيون النزعة العقلية لم يحفلوا بالعواطف العميقة التي تمدّ الدين بالحياة وبسحر تاريخه الغني وثراء أشكاله الثقافية المتنوعة. ولقد ولّد هذا الموقف عداء عميقا لدى من اعتبروا العبادة التقليدية جوهرَ الدين نفسه. وهكذا عارض متعبدو الكاثوليك وأتقياء البروتستانتية (التَّقَوِيون أو أصحاب النزعة التقوية (Pietists)) والإحيائيون (revivalists) مثل جون ويزلي (John Wesley) برنامج الإلهيين باحتفائهم بدين يتوجّه للقلب بدلا من دين جاف وعقلي يتّجه للرأس. ولقد شاركهم في هذا الاحتفاء بالعاطفة الكتّاب والدارسون والشعراء من ذوي النزعة الدينية الرومانسية، وأضافوا لذلك إعجابا شديدا بتلك الأشياء التي كان يحتقرها الإلهيون أي جلال الكنائس والمعابد، والجمال الأخّاذ للشعائر والاحتفالات، وقوة الأسرار والصلوات، ومجموع التاريخ الثري والمتنوع للعقيدة الدينية، خاصة العقيدة المسيحية (ولكن من غير اقتصار عليها). ودافعوا عن الأشكال والمؤسسات التاريخية للدين وقالوا إنها ليست بعدو لروح الدين، وإنما هي

حارسة له وحاملة لمشعله. ولعل أفضل ما يصوّر لغة ردة الفعل الرومانسية هذه كتاب الروائي التاريخي الفرنسي الكبير فكونت دى شاتوبِريان (Vicomte de Chateaubriand) **عبقرية المسيحية** (1802) الذي يتملّى جمال وتاريخ الكاثوليكية.

ومن الإنصاف أن نقول إن كلا من هذين التيارين — التيار البارد لإلهية الاستنارة والمياه الدافئة للرومانسية الدينية — التقيا في عقل ماكس مُوْلَر وآخرين من بين زملائه. وفعليا كان مُوْلَر المفكر إلهيا، إذ اعتمد على الفيلسوف إيمانويل كانت، صوت الاستنارة في ألمانيا، والذي جعل الدين مستندا على المبدأين الأساسيين للإلهية: الإيمان بوجود الإله والإيمان "بالقانون الأخلاقي الداخلي". إلا أن مُوْلَر الشخص كان رومانسيا. ولقد تزامنت فترة شبابه مع السنوات الأخيرة لشاتوبِريان. ورغم أنه كان بروتستانتيا ألمانيا ولم يكن كاثوليكيا فرنسيا إلا أنه كان متأثرا تأثرا عميقا بنفس الروح الصوفية ومنفتحا على الحضور الإلهي أينما أحس به المرء، سواء كان ذلك في جمال الطبيعة أو في المجاهدات الروحية للإنسانية. وكان على استعداد للعثور على دلائل الوجود الإلهي أينما وجدت في الطبيعة أو تاريخ البشر.

ولقد أعطى هذا الامتزاج بين هاتين النظرتين المتباينتين — النظرة الإلهية والنظرة الرومانسية — مُوْلَر وآخرين مثله دافعا وسببا في آنٍ واحد لدراسة كل الأديان، وآمنوا أنه من الممكن العثور على القوة الدافعة الأصلية للدين أو منشأه في كل مكان واستخدموا في الغالب مناهج تاريخية. كانوا واثقين من قدرتهم عبر البحث المستمر والمثابر على الوصول لأزمان قديمة لاستكشاف أقدم الأفكار والممارسات الدينية للجنس البشري. وعندما يتحقق ذلك فإن الخطوة الطبيعية التالية هي متابعة التطور الصاعد إلى الزمن الحاضر. ولقد رأى مُوْلَر وزملاؤه أنهم لا يستطيعون إنجاز مثل هذا الشيء فحسب ولكنهم رأوا أيضا أنهم وفي زمانهم يستطيعون إنجاز ذلك بأفضل مما كان يتخيله الإلهيون، وذلك إلى حد كبير بسبب التقدم الكبير الذي تحقّق في مجالات علم الآثار والتاريخ واللغات والأساطير ومجالَي علم السُّلالات (ethnology) وعلم الإنسان (anthropology).[8] وكان مُوْلَر علاوة على معرفته

للفِيدا (Vedas)[9] والأساطير واحدا من أبرز الأسماء في أوربا في مجال فقه اللغات المقارن (comparative philology) أو علم اللغة (linguistics)، وكانت مجموعات الفِيدا التي قام بتحريرها تُعتبر حينها أقدم وثائق دينية للجنس البشري. وكان علماء الآثار في السنوات المبكّرة للقرن قد حقّقوا اكتشافات هامة بشأن المراحل الأولى للحضارة البشرية، واستحدث المؤرخون مناهج نقدية جديدة لدراسة النصوص القديمة، وقام دارسو التراث الشعبي (folklore) بجمع المعلومات عن عادات وقصص الفلاحين في أوربا، وبدأ أبكار علماء الإنسان بالاستفادة مِنْ تقارير مَنْ قاموا بدراسة مجتمعات تعيش في العصر الحديث رغم ما يبدو عليها من بُدائية. وعلاوة على ذلك كان من الممكن الاستناد على نموذج العلوم الطبيعية البالغ النجاح. وهكذا وبدلا من الاعتماد على التخمين عندما يتعلق الأمر بأصل الدين وتطوره أو الافتراض ببساطة كما فعل بعض الإلهيين أن معرفة كتابات كونفوشيوس تعني معرفة مجموع الديانة الصينية، فإن الباحثين يستطيعون الآن أن يجمعوا وبطريقة منظّمة الحقائق عن الطقوس والمعتقدات والعادات من عينة واسعة لأديان العالم. وبتوفّر هذه المعلومات في حوزتهم وبتصنيفهم لها التصنيف الصحيح فإنهم يستطيعون استنتاج المباديء العامة (''قوانين التطور'' العلمية) التي تفسّر نشأة هذه الظواهر والأغراض التي خدمتها.

ولقد أحس الباحثون في العقود المتوسطة للقرن التاسع عشر (وكانوا حينها دائرة صغيرة أغلبها من العلماء الفرنسيين والألمان والبريطانيين) أن ما توفّر لهم من المناهج والمواد يمكّنهم من التخلي عن الأقوال غير المسنودة عن بدايات الأديان وأنهم يستطيعون صياغة نظريات متسقة عن أصل الأديان تستطيع ادعاء سلطة العلم. ونستطيع أن نلمس في محاضرات مُوْلَر وفي كتابات أخرى لمعاصريه تفاؤلا وطاقة وثقة بشأن الأبحاث الجارية. ولم يكن هدف هؤلاء الكتّاب أن يقدّموا مجرد تخمينات آخرى أو مجموعة من الافتراضات وإنما أن يقوموا بصياغة نظريات مستندة على أدلّة. ومثلهم ومثل نظرائهم في العلوم الطبيعية فإنهم سينطلقون من حقائق تشكّل أساسا متينا ويقدّمون صياغات نظرية عامة قابلة للاختبار المُدَقِّق

والمراجعة والتحسين. وحسب ظاهر الأمور فإن هذا المنهج العلمي يتمتّع بميزة إضافية هي إمكانية تطبيقه باستقلال كامل عن الالتزام الديني الشخصي للباحث. فمُولَر مثلا كان مسيحيا عميق التدين يكاد أن يكون عاطفيا في تدينه، وكان يؤمن أنه لا خوف على حقيقة إيمانه من العلم وأن هذه الحقيقة في واقع الأمر ستزداد تألقا عندما يتم عرضها في سياق الأديان الأخرى. وبالمقابل، وكما سنرى، فإن إدوارد تايْلَر (Edward Tylor)، الذي كان معاصرا لمُولَر وناقدا له، كان له رأي مخالف، إذ آمن أن أبحاثه العلمية تدعم موقفه الشخصي القائم على الشك اللاأَدْرِي. إلا أن كلا من مُولَر و تايْلَر آمن أنه من الممكن تطوير نظرية للأديان اعتمادا على أرضية مشتركة من الحقائق الموضوعية والتي ستوفّر في كل حالة سندا برهانيا ودليلا قاطعا على الحقيقة. وآمن كلاهما أيضا بأنهما من الممكن أن يصِلا لنظريات ذات طبيعة شاملة وعامة. ولقد كان كلاهما واثقا من منهجه العلمي وجسم الحقائق المتاح لهما لدرجة جعلتهما لا يشعران بتحرّج وهما يدعيان تفسير مجموع الظاهرة الدينية — ليس هذا الطقس أو تلك العقيدة، ليس الدين في مكان معين أو زمان معين، ولكن القصة التي تشمل كل العالم لأصل الدين وتطوره وتنوعه! وهما بتأكيدهما لهذا الطموح الجريء طرحا القضايا التي ناقشها المنظّرون الكبار للقرن العشرين فيما بعد.[10]

وعندما ننظر في عصرنا الراهن لهذا الأمل لصياغة نظرية واحدة لكل الأديان فإن ما يدهشنا فيه هو طموحه المتعجّل. إن المراقبين من ذوي النظر اليوم يميلون لقدر أكبر من التواضع. لقد كُتبت كتبٌ باهرة لتشرح معتقدا واحدا لدين من الأديان أو لتقارن مظهرا واحدا — عادة معينة أو طقس معين — لدين من الأديان مع مظهر مماثل في دين آخر. ورغم هذا فإنه لم يتم التخلي بسهولة عن الأمل لاكتشاف نمط عام أو مبدأ عام يفسّر كل السلوك الديني أو حتى أغلبه. وكما سنرى في بعض الفصول المقبلة فإن عددا من منظّري القرن العشرين المهمّين قد استلهموا نفس النموذج، وهو أمر قد حدث لأسباب مفهومة. إن علماء الفيزياء لم يتخلوا عن حلم اينشتاين (Einstein) للوصول لنظرية "مجال موحّد" رغم أن الوصول لهذه النظرية قد أضحى أكثر صعوبة مما خطر على بال

الكثيرين منهم. وعلى نفس المنوال فإن علماء الأديان قد استلهموا، رغم الصعوبات، النموذج العلمي لنظرية عامة تجمع ظواهر عديدة متباينة في نمط متماسك ومتّحد وذي قدرة تفسيرية عالية. وفضلا عن ذلك، فإن التفسيرات لا تحتاج أن تكون صحيحة لتصبح ذات قيمة. ففي مجال علم الأديان، كما هو الحال في باقي مجالات البحث، تستطيع النظرية الإيحائية والجديدة، حتى وإن كانت فاشلة، أن تثير التساؤل أو تعيد صياغة الأسئلة بما يساعد على توليد مستويات فهم جديدة ومثمرة. وهكذا وحتى إن حكمنا بخطأ أغلب ما قاله المنظّرون المعاصرون فإنهم يستحقون وقتنا واهتمامنا لأن أفكارهم وتفسيراتهم قد تسربت في غالب الأحيان لمجالات تتعدى الأديان لتؤثّر على الأدب والفلسفة والتاريخ والسياسة والفن وعلم النفس وفي واقع الأمر على كل مجال من مجالات الفكر الحديث.

ومما يسترعي الانتباه بهذا الصدد كيف انطمرت المعلومات عن أصل أفكار ومفاهيم نعتبرها اليوم من جملة ما ينتمي لمعارفنا العامة، وكيف أصبحنا نجهل أسماء أول من دعوا لهذه الأفكار والمفاهيم. كم من الناس الذين يصفون الدين عرضا بأنه "إيمان بالأرواح" ينتمي لعالم الخرافة يدركون أنهم يرددون في الأساس فكرة من أفكار نظرية الأرواحية الشهيرة لتايْلَر كما شرحها في كتابه **الثقافة البُدائية** (*Primitive Culture*)، وهو عمل مضى عليه الآن ما يزيد على المائة عام؟ هل يستطيعون اليوم معرفة اسم المؤلف أو اسم كتابه الذي كان موضع التكريم في زمانه؟ مَنْ مِنْ الذين يقولون إن العلم قد حلّ محل الدين يستطيع تذكّر شهرة جيمس فريزر (James Frazer) في بداية القرن العشرين عندما وضع هذه الأطروحة في قلب عمله الضخم **الغصن الذهبي**؟ كم من القراء غير المتخصصين من ذوي الرغبة لمعرفة الأديان من الممكن أن يتعرفوا على الاسم غير المألوف لمِيرشَه أيْلياد (Mircea Eliade) ونظريته، رغم انتشار أثره الكبير والمحسوس على دراسة الأديان في أمريكا على مدى العقود الأربعة السابقة؟ كم عدد الذين يدركون الدور الذي لعبته أعمال عالم علم الإنسان ادوارد برتشارد (Edward Prichard) في النقاشات الفلسفية الأخيرة حول العقلانية والنسبية. هل يستطيع من يتحدثون بسهولة عن أخلاق

العمل البروتستانتية في أحاديثهم اليومية أن يتعرفوا بسرعة على عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) الذي كان أول من عرّف التعبير؟ وبالطبع فإن الآراء المرتبطة بالمفكرين الجذريين في عصرنا، خاصة ماركس (Marx) وفرويد (Freud)، هي الآراء التي غالبا ما يعرفها الناس معرفة أفضل، إلا أن معرفتها غالبا ما تكون معرفة غامضة ومجتزأة ومشوهة. ونتيجة لذلك فإن قدرا كبيرا من النقاش عن مثل هذه النظريات يستمرّ من غير فهم واضح ودقيق للافتراضات والأدلة والمنطق الذي تشتمل عليه. ومن الفوائد التي من الممكن أن يقدمها هذا النقاش هو مساعدة القراء الذين يدخلون هذا المجال كمجال جديد نسبيا أن يتجنبوا ارتكاب مثل هذه الأخطاء.

تعريف المصطلحات

لابد في البداية من التطرق لمصطلحين أساسيين يردان في المناقشات التي ستلي وهما "الدين" و"النظرية". إن أغلب الناس، حتى الذين ينجذبون لهذا الموضوع للمرة الأولى، يملكون فكرة أولية عما تعنيه كلمة "دين". وستدور أفكارهم على الأرجح حول أشياء مثل الإيمان بإله أو آلهة أو بأرواح لا نراها أو الإيمان باليوم الآخر. وعلى الأرجح أنهم سيشيرون لدين من أديان العالم الكبرى مثل الهندوسية أو المسيحية أو البوذية أو اليهودية أو الإسلام. وسيملكون أيضا على الأرجح فكرة عامة عما تعنيه كلمة "نظرية". وبما أنهم غالبا ما قد سمعوا بالكلمة في سياق العلم الحديث فإنهم يفكرون فيها كنوع من التفسير ـــ محاولة لتفسير شيء لا نستطيع أن نفهمه في البداية، وعادة ما يكون هذا بالإجابة على السؤال الشائع "لماذا؟" إن أغلبنا يعترفون في الحال أننا لا نفهم نظرية النسبية، إلا أننا ندرك أنها تتعلق بشكل من الأشكال بالعلاقة بين المكان والزمان وبطريقة لم تخطر بذهن أحد قبلا. ولا نحتاج في البداية لنذهب أبعد من مثل هذه المفاهيم الشائعة المألوفة. ومهما كانت محدودية مفاهيمنا لكلمات عامة مثل "دين" و"نظرية" فإن هذه المفاهيم ضرورية كنقاط انطلاق وكمعالم لابد أن نهتدي بها في تقدمنا. ومن الأمور التي لابد أن نضعها في اعتبارنا أن بعض المنظّرين يكتفون بالأفكار المستندة على الحس المألوف لقرائهم عندما يغوصون في المعالجة الجادة للمسائل.

وفي نظر بعض الدارسين أن قولنا عند مناقشة مصطلح مثل ''الدين'' أنه ''إيمان بإله أو آلهة'' يؤدي لتعريف في غاية الضيق وذي طبيعة لاهوتية محدودة لا تنطبق على البعض مثل البوذيين الذين لا يعبدون إلها أو مِلَلٍ معينة كاليهود الذين ينظرون لعقيدتهم من زاوية الممارسة والنشاط الديني وليس من زاوية الأفكار. ولاستيعاب مثل هذه الحالات التي تنتمي في الواقع للمجال الديني فإن بعض المنظّرين فضّلوا استخدام مفهوم عام مثل ''المقدّس'' بوصفه المفهوم الجوهري الذي يعرِّف الدين. فقد لاحظوا أن البوذي الذي لا يؤمن بالله هو في نهاية الأمر صاحب شعور بالمقدّس. وهكذا فإنهم يجدون أن هذا المصطلح المجرّد أكثرُ ملاءمة عندما ينظر المرءُ لمجموع المجال الديني وقصة الدين في العالم وليس لتراث ديني لمكان معين أو في زمان معين أو من نوع معين. إلا أن بعض المنظّرين يصرّون على تفضيل تعريفات موضوعية تشابه منحى الحس المألوف، ويعرّفون الدين على ضوء المعتقدات والأفكار التي يؤمن بها المتدينون والتي يرون أنها ما يهم. وبالمقابل فإن بعض المنظّرين يعتبرون هذا التعريف في غاية الضيق ويقدمون بدلا منه تعريفا وظيفيا تاركين محتوى الأفكار الدينية جانبا ليقصروا تعريف الدين على ما يحقّقه في حياة الناس. وما يطمح له هؤلاء المنظّرون هو أن يعرفوا ما يقدّمه الدين للفرد على المستوي النفسي وما يقدّمه للجماعة على المستوى الاجتماعي. وهكذا ومن غير أن يحفلوا بالمحتوى الفعلي لمعتقدات الناس أو ممارساتهم فإنهم يتّجهون لوصف الدين، بصرف النظر عن محتواه المحدّد، باعتباره ما يقدّم شعورا بالراحة أو السعادة للفرد وما يوفّر دِعامة وسندا للمجتمع. ومن المفيد أن نضع في اعتبارنا أن تعريف الدين يرتبط ارتباطا وثيقا بمسألة تفسيره وأن مسألة التعريفات مسألة أعقد بكثير مما توحي لنا به النظرة الأولى للحس المألوف.

ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن كلمة ''نظرية''. فعند النظرة الأولى لا نجد صعوبة في فهم فكرة تفسير الدين، ألا أننا وعندما نغوص في عملية التفسير فإن المسائل تصبح أكثر تعقيدا. ويمكننا توضيح هذه المشكلة عبر مثالين صغيرين. المشكلة الأولى تتعلق بمحاولة المنظّر تفسير الدين باكتشاف ''أصله''. إن كلمة ''أصل''

هـذه مـن الممكـن أن تعنـي عـدة أشـياء: الأصـل في فـترة مـا قبـل التاريـخ ــ أي كيـف وصـل الإنسـان الأول في فجـر التاريـخ للديـن؛ الأصـل النفسي أو الاجتماعـي ــ أي كيـف ينشـأ الديـن، في كل أدوار التاريـخ البـشري، كاسـتجابة لحاجـات اجتماعيـة وفرديـة معينـة؛ الأصـل الفكـري ــ أي كيـف قـادت مجموعـةٌ مـن الحقائـق المفترضـة النـاسَ في زمـن معين أو في كل الأزمـان للإيـمان بمزاعـم دينيـة معينـة؛ أو الأصـل التاريخـي ــ كيـف وفي فـترة زمنيـة محـددة ومـكان محـدد اسـتطاعت شـخصية نبويـة معينـة أو سلسـلة خاصـة مـن الأحـداث أن تخلـق دينـا وتعطيـه شـخصية أو شـكلا متميزيـن. ومـن الـضروري ونحـن نصـف نظريـة ونقيّمهـا أن نعـرف أي نـوع مـن الأصـل تبحـث عنـه هـذه النظريـة وهـل ثمـة علاقـة بـين أصـل مـن نـوع معـين والأنـواع الأخـرى.

أمـا المشـكلة الثانيـة فقـد تمـت الإشـارة لهـا: إن نظريـات الأديـان لا تختلـف عـن التعريفـات في أنهـا ذات طبيعـة جوهرانيـة (substantive ، مـن جوهـر) أو طبيعـة وظيفيـة. ويميـل المنظّـرون الذيـن يدافعـون عـن المداخـل الجوهرانيـة لتفسـير الديـن تفسـيرا فكريـا عـلى ضـوء الأفـكار التـي تهـدي النـاس وتلهمهـم. وهكـذا فإنهـم يركّـزون عـلى نوايـا البـشر وعواطفهـم وإرادتهـم. وفي رأيهـم أن النـاس متدينـون لأن بعـض الأفـكار تجذبهـم باعتبارهـا صحيحـة وذات قيمـة وبالتـالي لابـد مـن اتباعهـا في سـلوكهم الحيـاتي. ويُوصـف مثـلُ هـؤلاء المنظريـن الذيـن يركّـزون عـلى الأفـكار والمشـاعر الإنسـانية بأنهـم أصحـاب مدخـل تأويـلي (interpretive) [يحـاول تفسـير الظاهـرة الدينيـة بأخـذ نوايـا المؤمنـين في الحسـبان] أكثـر ممـا هـو مدخـل تعليـلي (explanatory) [يحـاول تفسـير الظاهـرة الدينيـة بمنهـج يسـقط النوايـا]. إن الأديـان في عـرف التأويليـين يتبنّاهـا أفـراد وهـي تتعلـق بأشـياء ذات معنـى بالنسـبة لهـم ككائنـات إنسـانية؛ ووفقـا لذلـك فـإن التفسـيرات التـي تضـع في اعتبارهـا النوايـا البشريـة هـي أفضـل مـا يوضّـح لنـا طبيعـة الديـن، والـذي هـو في نهايـة المطـاف نتـاجٌ لأفـكار البـشر ومقاصدهـم. ويرفـض المنظّـرون التأويليـون ”التعليلات“ (explanations) لأنهـا تتعلـق بالأشـياء وليـس الأشـخاص، إذ أنهـا تتعلـق بعمليـات خـارج نطـاق مـا هـو إنسـاني بـدلا مـن مقاصـد ذات طبيعـة إنسـانية. وفي الجانـب الآخـر فـإن المنظّريـن الوظيفيـين يختلفـون

اختلافا شديدا مع هذا الطرح. وهم يعتقدون أنه ومع أن التعليل مفيد بالطبع في حالة الأشياء ــ أي الأشياء المادية والعمليات الطبيعية ــ إلا أنه لا يقل فائدة عنه في فهم البشر. ويحاول المنظّرون الوظيفيون أن يبحثوا في جذر الأفكار الواعية للمتدينين أو ما وراءها ليجدوا شيئا أعمق ومستترا. وكثيرا ما يذهبون أن بعض البنيات الاجتماعية الأولية أو الضغوط النفسية غير الملحوظة هي الأسباب الحقيقية التي تكمن وراء السلوك الديني. وهكذا فإن هذه القوى القاهرة سواء كانت فردية أو اجتماعية أو بايولوجية ــ وليس الأفكار التي يتخيّل المتدينون أنفسهم أنها تحكم أفعالهم ــ هي التي تشكّل المصادر الحقيقية للدين أينما وجدناه.

الأرواحية والسحر
إدوارد تايْلَر وجيمس فريزر

> هل القوي التي تحكم العالم واعية وشخصية أم لا واعية ولا شخصية؟ إن الدين كاسترضاء للقوى المتجاوزة للإنسان يفترض الافتراض الأول ... وبذا فهو يتعارض تعارضا تاما مع السحر وكذلك مع العلم اللذين يريان أن سير الطبيعة ليس محكوما برغبات أو أهواء كائنات شخصية ولكنه محكوم بقوانين ثابتة تعمل بشكل آلي.
>
> جيمس فريزر، **الغصن الذهبي**[11]

يبدأ استعراضنا بعالِمين نظريين بدلا من عالِم واحد، وهما عالمان ترتبط كتاباتهما وتتشابه أفكارهما تشابها وثيقا. وأول العالمين هو إدوارد بيرنِت تايْلَر (Edward Burnett Tylor) (1832-1917)، وهو إنجليزي عصامي لم يدرس الجامعة بتاتا، ولكنه توصّل عبر رحلاته ودراساته المستقلة لنظرية الأرواحية (animism) والتي اعتبرها مفتاحا لفهم أصل الدين. أما العالم الآخر فهو جيمس جورج فريزر (James George Frazer) (1854-1941)، وهو باحث أسكتلندي انطوائي اختلف عن تايْلَر في أنه قضى تقريبا كل حياته في شقة في جامعة كمبردج تغطي الكتبُ جدرانَها. ولقد

ارتبط اسم فريزر في الغالب بما يعرف أحيانا بالنظرية "السحرية" للدين بدلا من أرواحية تايْلَر، إلا أنه في واقع الأمر كان تابعا لتايْلَر وأخذ ببساطة أفكار أستاذه الأساسية ومناهجه مضيفا لها بعض لمساته الجديدة الخاصة. وكما سنرى في نقاشنا فإن النظريتين ترتبطان ارتباطا وثيقا لدرجة تجعل من الأفيد أن نعتبرهما مظهرين مختلفين، مظهرا مبكّرا ومظهرا متأخرا، لوجهة نظر عامة واحدة. ولعل تايْلَر كان هو المفكر الأصيل، بينما حظي فريزر بالشهرة والتأثير الأكبر.

إدوارد تايْلَر

لم يكن اهتمام إدوارد تايْلَر في البداية منصبّا على الدين وإنما انصبّ على دراسة الثقافة الإنسانية أو التنظيم الاجتماعي. وفي الواقع فإن البعض يعتبرونه مؤسس علم الإنسان الثقافي (cultural anthropology) أو علم الإنسان الاجتماعي (social anthropology) كما يمارسه الأكاديميون اليوم في بريطانيا وأمريكا الشمالية.

وُلد تايْلَر في عام 1832 لأسرة ثرية تنتمي لطائفة الكويكرز (Quakers) وكانوا يمتلكون مصنعا للنُّحاس في لندن.[12] ولقد كان الكويكرز في الأصل مجموعة بروتستانتية إنجليزية متطرفة تكاد تكون متعصبة غاية التعصب، وكانوا يتميزون بملابسهم البسيطة البعيدة عن التزويق ويعيشون باستلهام "نور داخلي" شخصي. وبدخول القرن التاسع عشر تخلّى أغلب الكويكريون عن ملبسهم غير المألوف وأصبحوا محترمين اجتماعيا وتحولوا لمواقف في غاية اللبرالية بل وحتى لادينية. ولقد عكست كتابات تايْلَر هذه النظرة بوضوح إذ كان ينفُر نفورا شديدا من كل أشكال العقيدة والممارسة المسيحية التقليدية خاصة ما يتعلق بالكاثوليكية.

ولأن والد تايْلَر وأمه ماتا وهو لا يزال في شبابه فلقد بدأ إعداد نفسه للمساعدة في إدارة أعمال الأسرة إلا أنه ما لبث أن اصطدم بعائق صحي إذ ظهرت عليه أعراض السُّل. وبعد نصحه بقضاء بعض الوقت في بلد ذي مناخ دافيء قرر السفر لأمريكا الوسطي وغادر في عام 1855 وهو في عمر الثالثة والعشرين. ولقد أصبحت هذه التجربة الأمريكية تجربة حاسمة في حياته إذ أشعلت رغبته المحرقة لدراسة الثقافات غير المألوفة. وأثناء أسفاره اعتنى بكتابه المذكرات التفصيلية عن عادات

ومعتقدات من رآهم، ولقد نشر نتائج عمله عندما عاد لإنجلترا في كتاب عنوانه **أناواك: أو المكسيك والمكسيكيون، في الماضي والحاضر** (*Anahuac: Or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*) (1861). ولقد قابل تايْلَر أثناء تسفاره كويكريا آخر هو عالم الآثار هَينْري كريستي (Henry Christy) الذي حفز حماسه لدراسات ما قبل التاريخ أيضا. ورغم أنه لم يسافر مرة ثانية إلا أنه بدأ دراسة عادات ومعتقدات كل الذين كانوا يعيشون في ظروف "بُدائية" سواء عاشوا في عصور ما قبل التاريخ (بقدرما وفّرت الاكتشافات الآثارية من معلومات) أو في المجتمعات القبلية المعاصرة له. وما لبث أن أصدر كتابا ثانيا عنوانه **أبحاث في التاريخ القديم للبشرية وتطور الحضارة** (*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*) (1865). وبعد ستة أعوام من المزيد من العمل على هذه المواضيع أصدر **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*) (1871) وهو دراسة كبيرة تقع في مجلّ دين، أصبحت قمة إنجاز عمله ومَعْلما بارزا في دراسة الحضارة البشرية. ولم يجذب هذا الكتاب المهم دائرة واسعة من القراء غير المتخصصين فحسب وإنما سحر أيضا مجموعة لامعة من شباب الباحثين الذين أضحوا أتباعا متحمسين لتايْلَر. ولقد أنجز هؤلاء الباحثون أعمالا بارزة أتاحت للدراسات المنتظمة لعلم التراث الشعبي والعلم الجديد للإنسان أن تخطو خطوات واسعة في السنوات الأخيرة للقرن التاسع عشر.[13] ورغم أن كتاب **الثقافة البدائية** لم يكن الوحيد من نوعه، إلا أنه أسدى خدمة خاصة إذ أصبح فعليا الكتاب العمدة لكل من استلهموا ما أطلق عليه البعض "علم السيد تايْلَر".

واستمرّ تايْلَر أيضا يعمل، وفي عام 1884 تمّ تعيينه في جامعة أكسفورد كأول أستاذ مساعد في المجال الجديد لعلم الإنسان. وفيما بعد أصبح أول أستاذ في المجال واستمتع بفترة عمل طويلة امتدت حتى الحرب العالمية الأولى. ورغم هذا فإن كتاباته المتأخرة لم تصل لمستوى **الثقافة البُدائية**. وبما أن هذا الكتاب المهم يقدّم نظريته عن

الأرواحية بشكلها النهائي فسيكون نقطة الارتكاز الطبيعية لمعالجتنا لآراء تايْلَر.

الثقافة البُدائية

خلفية

إن أفضل ما يساعدنا على فهم عمل تايْلَر هو النظر له في إطاره التاريخي والديني. نُشر كتاب **الثقافة البدائية** في بريطانيا الفكتورية في وقت كان المتدينون المتفكّرون يصارعون فيه العديد من التحديات المقلقة لإيمانهم. فمنذ بدايات القرن انجذب عدد من الفلاسفة والمؤرخين والعلماء الطبيعيين في مجال علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) لفكرة التطور المتطاول الأزمان في كل من الطبيعة والمجتمعات الإنسانية. وهكذا بدا للبعض أن عمر الأرض والحياة الإنسانية أقدم بكثير من من مجرد تلك الستة آلاف سنة التي حدّدها اللاهوتيون لهما على ضوء قراءتهم لكتاب التكوين في الكتاب المقدس. ولقد كان تايْلَر الشاب يتابع هذه النقاشات متابعة كاملة وكان يميل ميلا قويا لاتخاذ موقف مماثل.[14] وفي عام 1859 نشر شارلس دارون كتابه الشهير **أصل الأنواع** والذي ربما كان أهم كتاب في العلوم أو أي مجال آخر في القرن التاسع عشر بأكمله. ولقد صدمت نظرية التطور عبر الانتخاب الطبيعي التي قدّمها الكثيرين لتعارضها مع ما يقوله الكتاب المقدّس إلا أنها كانت نظرية مقنعة بدرجة لا تُقاوم. وتلى ذلك كتاب **أصل الإنسان**، وكان لا يقلّ إثارة للخلاف لأنه انبنى على أطروحة مثيرة بشأن الأصل الحيواني للجنس البشري. وبعد كتاب **أصل الأنواع** فإن الخلاف حول "التطور" أضحى حديثا تتداوله كل الألسنة، واكتسبت فكرة نمو المجتمع أو تطوره وزنا أكبر في تفكير تايْلَر.[15] وعلاوة على ذلك وبينما كانت هذه الخلافات مستعرّة أثار مفكرون آخرون مسائل مقلقة أخرى بشأن بعض العناصر الأساسية المتعلقة بالعقيدة المسيحية بما في ذلك الصِّحة التاريخية للكتاب المقدس، وحقيقة المعجزات، وألوهية عيسى المسيح. وهكذا وعندما ظهر كتاب **الثقافة البدائية** وقدّم نظريته عن أصل كل أنظمة الاعتقاد الدينية بما في ذلك المسيحية فكأنه بعث بموجة شكّ زادت من بلبلة الناس.

واستمدّ تايْلَر أيضا من اتجاهات جديدة في البحث فأكّد تأكيدا

رائدا على مجالين جديدين هما وصف السُّلالات (ethnography) (وكلمة "grapho" من الإغريقية وتعني "يكتب") وتحليل السُّلالات (أو علم السُّلالات) (ethnology) (وكلمة "logos" من الإغريقية وتعني "يَدْرُس"). أطلق تايْلَر وزملاؤه هذين الوصفين على نمط جديد من أنماط البحث يشمل وصف مجتمع معين أو ثقافة معينة أو مجموعة عرقية معينة (كلمة "ethnos" من الإغريقية وتعني "أُمّة" أو "جمع من الناس") وتحليلها علميا بكل أجزائها المكوِّنة. واستخدموا أيضا تعبير علم الإنسان (anthropology) (وكلمة "anthropos" من الإغريقية وتعني "إنسان") أي الدراسة العلمية للمجتمع الإنساني. وبالإضافة لذلك ولأن تايْلَر لم يكن على المستوى الشخصي متدينا فقد رفض أن يحسم أي موضوع بالرجوع للسلطة الإلهية للكنيسة أو الكتاب المقدس.

ولقد أصرّ المتمسّكون بالآراء التقليدية قبل عصر تايْلَر وأثناء أغلب فترة نشاطه أن أصل الديانة المسيحية يجب على الأقل أن يُفهم كشيء معجز في طبيعته، وذلك بالدرجة الأولى اعتمادا على ما أوحى به الله في الكتاب المقدس وأكدّته تقاليد الكنيسة. إلا أنه وفي معارضة هذه النظرة التقليدية فإن علماء المسيحية من ذوي النزعات المتحرّرة سعوا لفهم طبيعاني (naturalistic) للأشياء ولكن بطريقة لم تنفك عن مساندة العقائد التقليدية. وكان قائد هذا التيار فِريدرِش ماكس مُوْلَر، العلّامة الألماني البليغ الذي قابلناه في صفحاتنا الافتتاحية.

ولقد اتفق كل من مُوْلَر وتايْلَر أن اللجوء لما هو متجاوز للطبيعة يجب ألا يدخل في مناقشاتهما إلا أنهما اختلفا اختلافا شديدا حول قيمة ابحاث تايْلَر السُّلالية. كان مُوْلَر يحس أن المدخل للدين والأسطورة ومظاهر الثقافة الأخرى يكمُن في اللغة. ولقد أثبت هو وباحثون آخرون في مجال علم اللغات المقارنة (comparative philology) (العلم السابق لعلم اللسانيات الحديثة) أن صيغ الكلام في الهند وأغلب أوربا تنتمي لمجموعة من اللغات يعود أصلها لشعب قديم واحد يُعرف بالآريين.(16) ولقد حاول هؤلاء الباحثون أن يثبتوا عبر المقارنة المتوازية للكلمات في هذه اللغات أن أنماط التفكير لكل هؤلاء الآريين الهنود-أوربيين متشابهة إلى حد كبير، وأن الدين قد بدأ وسط هذا القطاع الكبير من البشرية عندما بدأ الناس

ينفعلون بالأثر الكبير والقوي للطبيعة من حولهم. وهكذا انفعل هؤلاء الآريون القدامى بالمشاهد الطبيعية المهيبة مثل شروق الشمس وغروبها وخالجهم ''وعي غامض باللانهائي'' وشعور بوجود إله واحد خلف العالم. إلا أن لغتهم خانتهم للأسف عندما حاولوا التعبير عن هذا الشعور في صلواتهم وقصائدهم لأنهم شخصنوا أو شبّهوا الأشياء. فالأغاريق مثلا ينتمون للأسرة الآرية؛ وفي وقت من الأوقات فإن الكلمة ''أبولو'' (Apollo) كانت تعني عندهم ببساطة ''الشمس'' وان الكلمة ''دافني'' (Daphne) عنت ببساطة ''الفجر''. وبتطاول الزمن فإن هذين المعنيين البسيطين الأصليين تعرضا للنسيان. وفي نفس الوقت ولأن الكلمتين اسمان يرتبطان بالتذكير أو التأنيث ولأنهما يستخدمان مع أفعال فإن اسمَي هذين الشيئين الطبيعيين تحوّلا تدريجيا ليعبّرا عن كائنين شخصيين. ولقد عبّر مُوْلَر عن ذلك بتلاعب لفظي ذكي قائلا إن النَّوْمِنا (nomina، لاتينية بمعنى أسماء) تحوّلت إلى نُومِنا (numina، لاتينية بمعنى آلهة). وبدلا من أن يتذكّر الناس أن الفجر يتلاشى عندما تشرق الشمس فإنهم بدأوا يحكون قصصا خيالية عن الإلهة دافني وهي تموت بين ذراعَي الإله أبولو. وعبر هذا التحوّل الغريب، والذي يطلق عليه مُوْلَر ''مرض اللغة''، انحطّت الكلمات التي كان من المفترض أن تصف الطبيعة وتوحي بالقوة اللانهائية التي تقف وراءها لتتحوّل لقصص سخيفة عن آلهة متعددين مختلفين وعن أعمالهم المشينة وفي كثير من الأحيان عن كوارثهم المضحكة. وهكذا وبدلا من صياغة دين صافٍ وطبيعي مستمد من إدراك ملهم وجميل للانهائي فإن الناس استسلموا للقصص العبثية للأساطير.

ورغم أن تايْلَر كان ضعيف التدريب في اللغات إلا أنه وجد أن بعض آراء مُوْلَر معقولة وذهب إلى حد دمجها في آرائه. إلا أنه اختلف اختلافا شديدا مع منهج مُوْلَر القائم على بناء نظرية شبه كاملة على مجرد عادات لغوية واشتقاقات لفظية. إننا نحتاج لأكثر من مجرد الخلط اللغوي لفهم ظاهرة مثل شروق الشمس لتفسير بدايات أنظمة اعتقادية وطقسية معقّدة تحمل اسم الدين — أو حتى قصص الأساطير في واقع الأمر. وهكذا كان أحد أغراض كتاب **الثقافة البُدائية** عرض مدخل تايْلَر المختلف اختلافا بينا.

أحس تايْلَر أنه حتى وإن لم نعرف اللغة فإنه من الأفضل بمكان دراسة الثقافة المعينة بكل أجزائها المكوِّنة — استكشاف الأعمال والعادات والأفكار والتقاليد الفعلية التي تصفها اللغة — بدلا من اللجوء لتخمينات بعيدة لا تستند إلا على مضاهاة بعض الكلمات وأصولها. وهكذا يتّضح أن علم السُّلالات أفضل من علم اشتقاق الكلمات (etymology).

الأهداف والافتراضات

قدّم تايْلَر كتابه في هذا السياق الذي اصطدمت فيه نظرية التطور بالكتاب المقدّس واصطدم فيه علم السُّلالات بعلم اللغة معلنا وبطريقة رنّانة أنه محاولة تسعى لإقامة "علم ثقافة" جديد. وذهب إلى أن الموضوع الصحيح لهذا النمط من البحث لا يقتصر على اللغة وإنما يمتدّ لمجموع شبكة العناصر التي تدخل في تكوين ما نعرفه بالحضارة. وهكذا فإن علم السُّلالات يفترض أنه لابد من فهم أي مجتمع منظّم أو ثقافة منظّمة في كلّيتها التي تنتظمها، أي كنظام معقّد يتكوّن من المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والأدوات والتقنية واللغة والقوانين والقصص الموروثة والأساطيروعناصر أخري، وهي كلها تندمج في كُلِّيّة متّحدة. ثم يذهب علم السُّلالات أبعد ليقتضي أن هذه الأنظمة المعقّدة لابد من إخضاعها للدراسة العلمية. وبذا فهو علم يسعى للعثور على قوانين وأنماط للثقافة البشرية ويتوقع أن تكون هذه القوانين "محدّدة وجازمة مثلها مثل تلك التي تحكم حركة الأمواج" و"نمو النباتات والحيوانات".[17] وهكذا فإن عالم السُّلالات مثله مثل عالم الكيمياء أو الأحياء يجمع الحقائق ويصنّفها ويقارن بينها ويبحث عن المباديء االأساسية لتفسير ما عثر عليه. وعلاوة على ذلك فإن تايْلَر كان مقتنعا أنه عندما يتمّ إنجاز هذا العمل بصورة صحيحة وعندما يتم وضع مجموع الماضي البشري تحت المجهر فإن قانونين هامين للثقافة سيبرزان وهما: (1) مبدأ الوحدة النفسية أو الاتساق النفسي للجنس البشري، و(2) نمط التطور أو التحسّن الفكري الذي يحدث بمرور الزمن.

ولقد ذهب تايْلَر فيما يتعلق بالوحدة النفسية أننا نجد في كل العالم أن الكثير من الأشياء التي فعلها أو قالها الناس في أزمان وأماكن مختلفة تشبه بعضها البعض شبها واضحا. ورغم أنه من الصحيح

أن نقول إن بعض مظاهر الشبه هذا تعود ''للانتشار'' ــ بمعنى أن شعبا من الشعوب يُعَلِّم شعبا آخر أفكاره الجيدة ــ إلا أن ما يحدث في غالب الأحيان أن الشعوب المختلفة تكتشف نفس الأفكار وتبتكر نفس العادات باستقلال عن بعضها البعض. وبتعبير آخر فإن التشابهات ليست عرضية ولا تقع بالمصادفة، وإنها تثبت الاتساق الأصيل للعقل البشري. وعلى خلاف ''العنصرانيين'' (racialists) في عصره الذين قالوا بالفروقات الثابتة وغير القابلة للتغيير التي تفصل المجموعات المختلفة للجنس البشري فإن تايْلَر وزملاءه أكّدوا أن كل البشر في الأصل متشابهون، خاصة فيما يتعلق بقدراتهم العقلية الأساسية. وعندما نلاحظ أشياء متشابهة غاية التشابه في ثقافات مختلفة فيمكننا افتراض أنها ناتجة عن عقلانية شاملة واحدة. والبشر متشابهون في كل مكان وزمان فيما يتعلق بالمنطق، أي القدرة على اتّباع إجراءات أساسية وضرورية معينة للاستنتاج. وهكذا، وكما عبّر أحد الباحثين، فإن ''كل العالم بلد واحد'' في نظر تايْلَر.[18] إلا أنه لو كان ذلك صحيحا (وهنا يلعب المبدأ الثاني دوره) فإن هذا يعني أنه عندما تقع الفوارق والتباينات فإنها ليست دليلا على فوارق في النوع وإنما على فوارق في الدرجة فحسب، أو تغيّر في درجة النمو. فعندما ينفصل مجتمعان ويبتعدا فإن هذا يحدث لأن أحدهما أعلى والآخر أدنى في ميزان التطور الثقافي. ولقد رأى تايْلَر أن الدليل على هذه المستويات من التطور يمكن العثور عليه في كل مكان. ولأن كل جيل في كل ثقافة يتعلّم من الجيل الذي سبقه فقد رأى أنه من الممكن أن يتتبّع عبر تاريخ البشرية نمطا طويلا لتحسّن اجتماعي وفكري من المتوحشين الأوائل الذين اعتمدوا على الصيد وجمع الطعام والتقاطه، عبر ثقافات العالم القديم والعصور الوسطى التي اعتمدت على الزراعة، وصولا إلى العصر الحديث للتجارة والعلم والصناعة. إن كل جيل ينجز تحسيناته بالوقوف على أكتاف الجيل السابق والبدء حيث انتهى. وباختصار فقد آمن تايْلَر إيمانا عميقا أن قصة الحضارة هي قصة ''صعود الإنسان''.

مبدأ المتبقيات

وبعد أن قرّر تايْلَر افتراضه فإنه اتجه لإقامة الدليل عليه. ويقول بهذا الصدد إننا لا نستطيع الحديث عن التقدم من غير أن نلاحظ

أن أشياء معينة في بعض الثقافات لا تبدو متقدمة بتاتا. فإذا عالج طبيب في لندن مرضا بوسيلة الجراحة بينما استخدم طبيب في قرية ريفية وسيلة الفصد فإننا لا نستطيع القول إن مجموع الطب الإنجليزي الحديث متقدّم. لابد أن نضع في اعتبارنا أيضا ما هو متخلّف. ويعالج تايْلَر المسألة بتقديم "مبدأ المتبقيات" الذي خضع لنقاش طويل.[19] فهو يلاحظ أن التطور الذي يطال كل الثقافات أويطال كل الأشياء في الثقافة الواحدة لا يحدث بنفس السرعة. فبعض الممارسات الملائمة في زمنها تبقى لوقت طويل بعد أن تكون مسيرة التقدم قد تجاوزتها. ومن بين هذه أشكال عجيبة للتسلية وعادات طريفة وتراث شعبي وطب شعبي ومجموعة مختارة من الخرافات ترتبط تقريبا بكل ميادين النشاط البشري. فمثلا ورغم أننا لا نجد صيادا حديثا جادا يلجأ لاستخدام القوس والسهم لقتل قنيصته إلا أن مهارات الرماية لا تزال حية. وهكذا فإن الرماية التي يمارسها الناس الآن كهواية أو رياضة قد "تبقّت" منذ عهد ولّى عندما كان جمع الطعام والتقاطه مَهَمّة أساسية من مَهام الحياة. وكمثال آخر نجد أن تشميت العاطس من أكثر العادات السائدة وسط الناس في كل مكان، وهو أمر يبدو تافها. إلا أن هذا كان في يوم من الأيام أمرا خطيرا ارتبط بالاعتقاد أن روحا أو شيطانا قد خرج من الجسم في تلك اللحظة. وهكذا فقد بقي التشميت، إلا أنه بقي كعادة لا معنى لها نَسِيِ الناس مقصدها منذ زمن طويل. وفي كثير من البلاد فإن الناس يَحُثُّون الآخرين على فعل أمر غريب وهو ألا يحاولوا إنقاذ شخص غريق. ورغم أن هذه النصيحة تبدو من زاوية وجهة النظر الحديثة نصيحة قاسية وأنانية إلا أنها كانت نصيحة معقولة للغاية في سياق الثقافات القديمة، لأن الناس في كل مكان كانوا يؤمنون أن النهر أو البحر إن حُرم من ضحيته التي أوشك على نيلها سينتقم من الشخص الذي أنقذ الضحية.

ويلاحظ تايْلَر أن سجل التاريخ البشري حافل بمثل هذه الخرافات وهو سجل يثبت بوضوح حقيقة أنه بينما أن سريان التطور الإجتماعي حقيقي وأن تياره قوي إلا أن أثرا من البقايا الاجتماعية يطفو دائما في أعقابه.

وإن كان مبدأ التطور يوضّح لنا سبب وجود المتبقيات فإن مبدأ

الاتساق المصاحب له هو الذي يمكّننا في رأي تايْلَر من فهمها وتفسيرها. وبما أن كل البشر، بصرف النظر عن الجنس أو اللغة أو القومية، يفكرون بنفس الطريقة فإننا نستطيع دائما أن ندخل عقول الناس في ثقافات أخرى حتى وإن كان مستوى فهمهم يختلف كثيرا عن مستوى فهمنا. فالبُدائيون الحديثون لا يختلفون عن القدماء في أنهم يعرفون أقلّ مما نعرف ويعجزون عن اختبار أفكارهم اختبارا كافيا، إلا أن تايْلَر على يقين من أنهم يفكرون بنفس الآلية التي نفكّر بها. وهكذا وحتى وسط التباينات الكبيرة فإن اتساق العقل يوحّد الجنس البشري.

مظاهر الثقافة الإنسانية

يرى تايْلَر أن العلاقة بين التفكير العقلاني الأساسي والتطور الاجتماعي واضحة في كل مظاهر الثقافة إذا أنعمنا النظر. وكنموذج أولي يتحدّث عن استخدام السحر والذي ينتشر في كل مكان وسط المجموعات البُدائية. ويستند السحر على الربط بين الأفكار، وهي نزعة موجودة في ''الأصل الأصيل للعقل الإنساني''.[20] وهكذا إن استطاع الناس بطريقة ما أن يربطوا في تفكيرهم بين فكرة ما وفكرة أخرى فإن منطقهم يقودهم لاستنتاج أن نفس الرابطة موجودة على أرض الواقع. والبُدائيون يؤمنون أنهم يستطيعون إيقاع الأذي بشخص أو علاجه من على البعد بمجرد العمل على ظُفره أو خُصلة من شعره أو قطعة من ملبسه أو أي شيء آخر لامس جسده. واعتقدوا أيضا أن الشبه الرمزي له أهميته. وتعتقد بعض المجموعات القبلية أنه وبسبب أن بعض الأمراض تلّون البشرة وتجعلها صفراء ولأن الذهب له نفس اللون فإنه من الممكن علاج مرض اليرقان عندما يصيب الجسد بخاتم ذهبي. ولقد عُرف عن آخرين ممن مارسوا الزراعة البُدائية أنهم كانوا يعذبون الضحايا البشريين بقسوة لأنهم كانوا يعتقدون أن دموعهم وهم يتألمون ستتسبّب في إنزال المطر على حقولهم. وربما تبدو لنا مثل هذه الأعمال سخيفة أو قاسية إلا أنها في نظر المؤمنين بالسحر مجهودات معقولة للتأثير على العالم.

ويرى تايْلَر نمط المعقولية نفسه في حالة إنجازين من أكثر الإنجازات الأساسية والهامة للإنسان وهما تطوّر اللغة واكتشاف

الرياضيات. ففي كل من الحالتين فإن العملية تبدأ كعملية بسيطة للغاية بكلمات مفردة تقلّد أصوات الطبيعة وبأنظمة عدّ تعتمد على أصابع اليدين والقدمين. ثم تبدأ عملية بطيئة عبر القرون لبناء هذه المفاهيم، وهي عملية تنتج أنظمة الكلام والأعداد المعقّدة التي نحذقها اليوم حتى في طفولتنا ونطبّقها بسهولة في أمور حياتنا اليومية. ويقول تايْلَر إنه وعبر فترات التاريخ الطويلة فإن هذه العملية تطلّبت عددا لا يحصى من المحاولات وانتهت لكثير من الأخطاء إلا أننا نستطيع أن نرى خط التقدّم من خلالها بوضوح. وحتى الأساطير، ذلك المستودع الحافل بما يبدو أفكارا لا يقبلها العقل وفي الكثير من الأحيان قصصا مضحكة، محكومة في واقع الأمر بنمط تفكير عقلي شبيه. إن الأساطير تنشأ، ضمن ما تنشأ، من النزعة الطبيعية "لإلباس كل فكرة بشكل ملموس، وسواء أبدعها بُدائيو الماضي السحيق أو الأزمان الحديثة فإنها تنزع لاتّباع قوانين منتظمة للنمو".[21] إن الأساطير تنشأ من الترابط المنطقي للأفكار. وتفسّر الأساطيرُ حقائقَ الطبيعة والحياة اعتمادا على المُضاهاة والمقارنة، مثلما يحكيه الساموانيون (Samoans) عن المعركة القديمة بين موز الجنة (plantain) والموز ليفسّروا لماذا ينمو الموز المنتصر الآن ورأسه مرفوعة بينما ينمو الموز المهزوم ورأسه منكّسة.[22] وعلى نفس المنوال فإن الأسطورة ربما تربط أحداثا خيالية متوافقة بحياة شخصيات أسطورية أو تاريخية، وربما تنشأ منطقيا من تلاعب لفظي، وربما تحاول، عبر وسيلة القصة، أن تقدّم درسا أخلاقيا. وفي بعض الحالات، وهنا يستوحي تَيْلَر فكرة من أفكار مُوْلَر، فإن الأساطير تنشأ بتأثير اللغة إذ أن اللغة تعبّر عن الجنس من تذكير وتأنيث، ومن الميل الطبيعي لتشبيه النشاطات الإنسانية بعمليات الطبيعة. وهكذا فإن بدا صوت العاصفة وكأنه صوت انفجار غاضب لإنسان وإن أوحى انهمار المطر بانهمار الدموع فمن السهل أن نرى كيف أن القوى الكبرى للعالم الطبيعي تستحيل في الأساطير وبشكل متكرر لقصص تُشَبِّه نشاطَها بنشاط الحيوانات والبشر. وهكذا فإن الإسكندنافيين يعزون الزلازل لتلوّي إلههم لوكي (Loki) تحت الأرض، ويعزوها الأغاريق لمجاهدات

بروميثيوس (Prometheus)، بينما يعزوها أهل الكاريبي لرقص أمّنا الأرض. ورغم أن هذه التشبيهات المشخصنة نتجت جزئيا من الخيال إلا أنها تعبيرات واضحة عن تفكير عقلي، إذ أن القصد منها أن تكون تفسيرات حقيقية لحدوث الأشياء. وهكذا فإنه عندما يخلع البُدائيون الحياة على الشمس أو القمر أو النجوم فإنهم يؤمنون إيمانا صادقا أن هذه الأجسام تمتلك خصائص شخصية.

أصل الدين

وتكتسب تعليقات تايْلَر عن الأسطورة أهميتها لأنه يرى أنها تشير للطريق الذي لابد أيضا للباحث أن يسلكه للبحث عن أصل الدين. وهو يدرك بالطبع أننا لا نستطيع فهم شيء من غير أن نعرف ماهيته، ولذا فلابد من تعريف الدين في البداية. ويلاحظ أيضا أننا لا نستطيع أن نساير وبتكاسل ميلنا الطبيعي لوصف الدين ببساطة بأنه إيمان بالله، رغم أن هذا هو عين ما يودّ أغلب قرّائه المسيحيين أن يفعلوه. إن هذا المنحى سيُبعد نسبة كبيرة من الجنس البشري، أي بشرا متدينين تدينا واضحا إلا أنهم يؤمنون بأكثر من إله وبآلهة أخرى تختلف عن إله المسيحيين واليهود. ولذا يقترح نقطة بدء أكثر ملاءمة وهي تعريفه الأدنى: الدين هو ''الإيمان بكائنات روحية''.[23] ولقد تميّزت هذه الصيغة (وهي صيغة تبنّاها آخرون أيضا) بإنها صيغة سهلة ومباشرة وذات سِعة مناسبة. ورغم وجود مظاهر تشابه أخرى إلا أن تايْلَر أحس أن السمة المعينة المشتركة بين كل الأديان، الكبيرة منها والصغيرة، القديمة منها والحديثة، هو الإيمان بوجود أرواح تفكّر وتتصرّف وتشعر مثل أفراد البشر. وهكذا بدا أن أصل الدين، مثل الأسطورة، هو الأرواحية (animism، من الكلمة اللاتينية anima التي تعني روح) أي الإيمان بقوى حيّة وشخصية وراء كل الأشياء. وبالإضافة لذلك فإن الأرواحية شكل قديم من أشكال التفكير موجود عبر كل تاريخ الجنس البشري. وهكذا فإن تايْلَر يقول إن السؤال الذي يجب أن نجيب عليه إن أردنا حقا أن نفسّر الدين هو: كيف ولماذا وصل الجنس البشري في البداية للإيمان بأن أشياء مثل الكائنات الروحية موجودة بالفعل؟

إن طرح هذا السؤال مسألة سهلة، إلا أن الإجابة عليه أمر آخر. إن المؤمنين المخلصين في إيمانهم سيقولون إنهم يؤمنون بوجود كائن روحي مثل الله لأن هذا الكائن قد خاطبهم في الواقع وبطريقة معجزة عبر الكتاب المقدس أو القرآن أو كتاب مقدّس آخر. إلا أن اللجوء للتنزيل الإلهي أمرا غير مقبول في نظر تايْلَر، مثلما هو غير مقبول في نظر مُوْلَر. إن مثل هذه التقريرات ربما تكون مُرْضِية كتعبير عن الإيمان الشخصي إلا أنها ليست علما. ويصرّ أن أي تفسير لكيفية وصول إنسان واحد أو مجموع الجنس البشري للإيمان بالكائنات الروحية يجب ألا يتم إلا بالاعتماد على الأسباب الطبيعية والاعتبارات التي من الممكن أن يستخدمها العلماء والمؤرخون لتفسير حدث من أي نوع سواء كان غير ديني أو دينيا. ويذهب إلا أنه لابد من افتراض أن البشر الأوائل قد اكتسبوا أفكارهم الدينية الأولى عبر نفس الوسائل التي استخدموها في مناحي حياتهم الأخرى. ولا شك أنهم فعلوا مثلما نفعل، إذ راقبوا العالم وهو يكشف عن أحداثه ثم حاولوا بعد ذلك تفسيره.

ماذا لاحظ هؤلاء البُدائيون إذن؟ وماذا اختاروا من تفسيرات؟ يحدّق تايْلَر بنظره عند هذه النقطة للوراء، ناظرا بعمق لعصور ما قبل التاريخ، ليعيد صياغة أفكار البشر الأوائل:

> يبدو أن انطباعات ذوي الإدراك، رغم أنهم كانوا حينها في مستوى منخفض من الثقافة، تأثّرت تأثرا عميقا بمجموعتين من المشاكل البيولوجية. ففي المقام الأول، ما هو الذي يخلق الفرق بين الجسد الحي والجسد الميت: ما الذي يسبب الصحو والنوم والغيبوبة والمرض والموت؟ وفي المقام الثاني، ما هي تلك الأشكال البشرية التي تظهر في الأحلام والرؤى؟ وعندما نظر قدماء الفلاسفة المتوحشين لهاتين المجموعتين من الظواهر فربما خطوا خطوتهم الأولى بأن توصلوا للاستنتاج الواضح أن كل إنسان يملك شيئين يتعلقان به: الحياة وطيف أو خيال هو صورة الحياة أو نَفْسُها الثانية. وكانت صورة كليهما أنهما شيئان منفصلان عن الجسد ... وكان من السهل على المتوحشين أن يصلوا للخطوة الثانية، وهي خطوة وجد البشر المتحضرون صعوبة كبيرة

> في التخلص منها. كان ذلك ببساطة هو الجمع بين الحياة وطيفها ... وكانت النتيجة ذلك المفهوم المعروف ... مفهوم النفس الشخصية أو الروح.[24]

وهكذا، وبتعبير آخر، فإن البشر الأوائل وعلى ضوء تجاربهم الخصبة بإزاء الموت والأحلام توصلوا عقليا في البداية لنظرية بسيطة عن حياتهم: إن الحياة تبعثها في كل إنسان نفس أو مبدأ روحي. واعتقدوا أن هذه الروح "صورة إنسانية لطيفة وغير مادية، وأنها في طبيعتها مثل البخار أو الغشاء الرقيق أو الظل، وهي سبب الحياة أو التفكير في الأفراد الذين تنبعث فيهم الحياة."[25] وانطلاقا من هذا الافتراض بدأوا يستنتجون، كما نفعل جميعا، بناء على القياس والتوسّع. وإن كان مفهوم الروح يفسّر حركات الفرد البشري ونشاطاته وتغيراته فلماذا لا يتم تطبيقه أيضا تطبيقا أوسع لتفسير باقي ظواهر العالم الطبيعي؟ لماذا لا تحرّك الأرواحُ النباتات والأشجار والأنهار والرياح والحيوانات وحتى النجوم والكواكب. وعلاوة على ذلك وبما أن الأرواح منفصلة عن الأبدان التي تبعث فيها الحياة فلماذا لا تكون هناك أيضا وراء مشهد الطبيعة الظاهر للعيان كائنات لا تحتاج للارتباط بأبدان مادية — أي لماذا لا توجد أرواح صرفة؟ وهكذا، إن كان للبشر أرواح فما الذي يمنع أن تكون هناك كائنات قوية مثل الشياطين والملائكة لا ترتبط بالضرورة بالأبدان المادية المألوفة إلا أنها تملك القدرة على الدخول فيها و"استحواذها". وأخيرا، وفوق كل هذا، أليس من الممكن أن تكون هناك بعض الأرواح السامية، تلك الكائنات التي نسميها آلهة؟

ويقول تايْلَر إن البشر الأوائل توصلوا لمعتقداتهم الدينية الأولى عبر هذا الاستنتاجات الطبيعية والتي تبدو وكأنها استنتاجات طفولية. ولقد نشأت معتقداتهم الدينية مثلما نشأت أساطيرهم كمحاولات عقلية لتفسير مظاهر سلوك الطبيعة. ومن هذه الزاوية فإن كل شيء بدا واضحا: فكما أن الأرواح تبعث الحياة في البشر فإن ما يبعث الحياة في العالم هو الأرواح أيضا.

ويذهب تايْلَر أيضا أن قيمة هذه النظرية الأرواحية للبُدائيين واضحة على ضوء قدرتها على تفسير ذلك الكم الكبير والمتنوع لمعتقداتهم وعاداتهم. وتقدّم عقائد الإيمان بحياة أخروية مثالا

على ذلك. ففي الثقافات الشرقية ينتشر الإيمان بتناسخ الأرواح (reincarnation) بينما أن أديان العالم الغربي مثل المسيحية والإسلام تقدّم عقيدة البعث وخلود الروح. ونستطيع فهم كل هذه المعتقدات على ضوء الأرواحية كوسائل لتمديد حياة الروح بعد الموت. فالروح، باعتبارها منفصلة عن البدن، لها حياتها الأخروية وقدرها الخاص بها. والأرواحية تفسّر أيضا أهمية الأشياء الملموسة التي يقدّسها البُدائيون، أو ما يسمى الأصنام. إن هؤلاء الناس ليسوا "عبدة أصنام" كما وصفهم المبشرون المسيحيون ضيقو الأفق. إنهم لا يعبدون الأعواد أو الأحجار وإنما يعبدون "الروح" الكامنة فيها. وهذه الروح، مثلها مثل إله المسيحيين أنفسهم، تعطي خشب الأعواد أو مادة الأحجار حياتها وقوتها. وعندما نعرف طبيعة الأرواحية فإننا نستطيع فهم نظرية العلاج في هذه المجتمعات. فعندما يرتجف إنسان ارتجافا لاإراديا بتأثير الحمى فإنه يعرف أنه ليس السبب في حدوث ما يحدث له، وأن ما يحدث يحدث، حسب اعتقاده، بفعل "استحواذ" شيطاني. وهكذا فهو لا يحتاج لدواء وإنما لإجراء لطرد الروح الشريرة من جسده.

ويقدّم تايْلَر براهين تفصيلية في أغلب صفحات المُجلَّد الثاني من كتاب **الثقافة البُدائية** ليثبت مدى انتشار عقيدة الأرواحية في القرون الأولى للحضارة البشرية. ويصف الأرواحية بأنها نظام انتشر عالميا وأصبح "أول فلسفة عامة للإنسان والطبيعة" ابتدعها الإنسان.[26] وبالإضافة لذلك ونتيجة لامتصاص العقيدة على مستوى القبيلة أو العشيرة أو الثقافة فقد انتشرت في كل مظاهر الحياة اليومية. فإن تساءلنا لماذا تتخذ الآلهةُ شخصياتٍ بشريةٍ في كل الثقافات تقريبا فإن الإجابة هي أنها أرواح تمّت صياغتها على صورة الشخصية البشرية. وإذا أردنا أن نعرف لماذا تُقدم الهدايا للموتى أثناء مراسيم الجنائز البُدائية ولماذا تشمل المراسيم أحيانا، خاصة في حالة الرجال العظماء والأقوياء، حتى تقديم القرابين البشرية، فإننا سنجد الإجابة في الأرواحية. فالهدايا تساعد الروح في مسكنها الجديد خلف القبر، والقرابين تمدّ الملك أو الأمير بأرواح الخُدّام الذين يقومون على خدمته في عالم الموت، تماما مثلما فعلوا في عالم الحياة. لماذا يتحدث هنود أمريكا للحيوانات مثلما يتحدثون مع بعضهم؟

إنهم يفعلون ذلك لأن الحيوانات لها أرواح مثلهم. لماذا تتحرّك المياه أو تنمو الأشجار؟ لأن أرواح الطبيعة تَحِلّ فيها. لماذا يصوم الكاهن أو يتعاطى طعاما أو شرابا سحريا؟ إنه يفعل ذلك ليهيّىء نفسه "للاتصال بالأرواح التي ستوجّهه في عمله."[27]

وهكذا يواصل تايْلَر معالجته بهذه الطريقة المتتابعة مستخدما عشرات الأمثلة ليغطي مجال الحياة والفكر والعادات البُدائية بأكمله. ويوضح في كل نقطة كيف أن عقيدة الأرواحية تفسّر لنا أفكارا وتصرفات كانت ستبدو لنا في غياب فهم الأرواحية مجرد أفكار وتصرفات منافية للعقل ومجرد سُخْفٍ يتعذر فهمه.

تطور الوعي الديني

ويواصل تايْلَر شارحا أنه وعندما رسخت أفكار الأرواح هذه في عقول البشر الأوائل فإنها لم تستمر ثابتة على شكل واحد. وهكذا فإن الأرواحية مثلها ومثل باقي الأشياء الأخرى في التاريخ خضعت لعملية نمو وتطور. ففي البداية فكّر الناس بشأن الأرواح المنفردة كأرواح صغيرة ومحدّدة ترتبط بشجرة محدّدة أو نهر محدّد أو حيوان محدّد مما كانوا يرونه. إلا أن قوة هذه الأرواح بدأت فيما بعد في الاتساع. وهكذا وبالتدريج بدأت قوة روح شجرة معينة تنمو في نظر وعي القبيلة لتصبح روح الغابة أو روح الأشجار عامة. وبمرور الزمن فإن هذه الروح نفسها تصبح في نظر الناس قابلة للانفصال أكثر فأكثر من الشيء الذي تتلبسه، وتكتسب هويتها وشخصيتها المستقلة. وفي هذه المرحلة فإن الناس عندما يعبدون إلهة الغابة فإنهم لا يدركون فحسب أن الغابة هي مسكنها وأنما يدركون أيضا أنها قادرة على مغادرة سكنها إن أرادت مغادرته. وهكذا نجد مثلا أن بَسايدَن (Poseidon) كان في البداية مجرد روح "البحر الإلهي"، إلا أنه اكتسب لاحقا رُمْحه ذا الثلاث شُعَب ولِحيته وشخصيته المتميّزة، وعندما نصل لزمن الشاعر هومر (Homer) نجد أنه قد أصبح إلها جبارا وشخصيا يستطيع مغادرة البحر والسفر بسرعة لجبل أوليمبوس عندما يجمع زيوس (Zeus) الآلهة في مجلسه.

وما يسترعي انتباهنا أن مدخل تايْلَر لهذا التطور اللاحق للإيمان بالآلهة الأسطورية الشخصية شبيه بمدخل ماكس مُوْلَر، رغم أنه يرفض ردّ هذا التطور لمرض مؤسف اسمه "مرض اللغة". وحسب

النظـرة الأرواحيـة فـإن تعدديـة الآلهـة التـي نراهـا وسـط الأغاريـق وبدرجـة أعـلى مـن التعقيـد تنتمـي لعـصر تقـدم ثقـافي وليـس لعـصر انحطـاط ثقـافي. ففـي اليونـان القديمـة ومنـذ زمـن هومـر ومـا بعـده بـدأ عـصر حضـارة جديـدة ـــ يسـميه تايْلَـر المرحلـة ”البربريـة“ ـــ انتـشرت متجـاوزة المرحلـة ”المتوحشـة“ السـابقة. كان النـاس في المرحلـة المتوحشـة يصيـدون ويجمعـون ويعيشـون في قـرى بسـيطة ولم يتجـاوزوا أفكارهـم الأولى البسـيطة عـن الأرواح. وبدخـول العـصر البربـري فإننـا نجـد الزراعـة والمـدن والكتابـة ـــ أي كل العنـاصر الأساسـية للحضـارات العظيمـة التـي بناهـا البابليـون والأغاريـق والرومـان والأزتيـك والهنـود والصينيـون. ونجـد في هـذا الثقافـات ”العليـا“ تقسـيمات للعمـل وبنيـات معقـدة للقـوة والسـلطة، ونجـد أن أديـان هـذه المجتمعـات تعكـس نفـس الخصائـص. وعـلى مسـتوى معـين نجـد أرواح الأشـجار والأنهـار المحليـة بينـما تقـف فوقهـا أرواح أعظـم هـي أرواح الريـح والمطـر والشـمس. وهكـذا فـإن الـروح المحليـة للنهـر لا تسـتطيع أن تفعـل شـيئا إن قـرر إلـه الشـمس أن يجفّـف المجـاري التـي تغذيهـا أو إن قـررت إلهـة المطـر أن تحولهـا إلى طوفـان هائـج. ومثلـما أن الملـك ومجلـس نبلائـه يحكمـون رعيتهـم فـإن مـا يحكـم عـالم الطبيعـة همـا الشـمس (أو السـماء) التـي تقوم مقـام الملـك والأرض التـي تقـوم مقـام الملكـة، ومعهـما الريـح والمطـر والفصـول التـي تقـوم بـدور المندوبـين والمستشـارين ذوي الفعاليـة.

كانـت مثـل هـذه الأنظمـة التعدديـة سـمة شـائعة مـن سـمات العـصر البربـري. وهـي أنظمـة تصـل شـكلها الأعلى عندمـا يتـم تنظيمهـا بطريقة تجعـل إلهـا واحـدا أو كائنـا سـاميا واحـدا يقـف في قمـة المجتمـع الإلهـي. وهكـذا وتدريجيـا وعـبر مسـالك مختلفـة فـإن أغلـب الحضـارات تحرّكـت لهـذه المرحلـة الأخـيرة العليـا للأرواحيـة ـــ أي الإيـمان بإلـه سـام واحد. وغنـي عـن القـول إن اليهوديـة والمسـيحية همـا النموذجـان الأساسـيان لهـذه المرحلـة الأخـيرة، إذ يمثـلان النهايـة المنطقيـة لعمليـة التطـور التـي بـدأت قبـل قـرون في الضبـاب المظلـم لمـا قبـل التاريـخ عندمـا اسـتنتج الإنسـان الـذي يسـميه تايْلَـر ”الفيلسـوف المتوحـش“ الأول أن الحيـاة تنبـض في كل العـالم حولـه بفضـل أرواح شـبيهة بروحـه.

اضمحلال الأرواحية وتقدم الفكر

ويقـرر تايْلَـر أن قصـة الأرواحيـة قصـة مشـجّعة بمعنـى مـن المعـاني. فالديـن قـد تطـوّر تطـورا تدريجيـا ولأعـلى مـن المعتقـدات البُدائيـة الأولى في أرواح الأشـجار والصخـور للمستوى العـالي اللاحـق للتوحيـد وأخلاقـه كـما يظهـر في الزمـان الحـاضر في اليهوديـة والمسـيحية. إن الحضـارة العليـا ترتبـط عـلى مـا يبـدو ''بالديانـات العليـا''. إلا أن هـذا لا يعطينـا الصـورة الكاملـة. إن النظـرة الفاحصـة للأرواحيـة وتاريخهـا عـلى ضـوء حقائـق العلـم المجـردة تقـدّم لنـا في واقـع الأمـر نظـرة أقـل إبهاجـا. إن أي تقـدم حـدث كان محـدودا للغايـة ويعـود ذلـك لسـبب بسـيط. فمهـما كان انتشـار الأرواحيـة ومهـما كان انتشـار جاذبيتهـا عـبر التاريـخ فإننـا لا نسـتطيع أن ننسـى أن الأرواحيـة تقـوم في الأسـاس عـلى خطـأ كبـير. فـكل باحـث معـاصر ذي فكـر يعلـم أن العـالم لا تحرّكـه أرواح غـير مرئيـة، فعالِـم طبقـات الأرض يسـتطيع أن يخبرنـا أنـه لا توجـد أرواح داخـل الصخـور، وعالِـم النباتـات يسـتطيع أن يـشرح لنـا أن النباتـات لا تنمـو بفعـل أرواح خفيـة في سـيقانها. لقـد أوضـح لنـا العلـم أن الشـمس والريـاح الحقيقيـة لا علاقـة لهـا بمغامـرات أبولـو وبسـايدن، وأن النباتـات تنمـو بفعـل تفاعـلات كيماويـة في أليافهـا، وأن الريـاح والميـاه هـي مجـرد أسـماء لانسـيابات قويـة لجزئيـات محكومـة بقوانـين سـببية حديديـة.

ويقـرّ تايْلَـر أن التفسـير الأرواحـي للأشـياء كان في وقتـه تفسـيرا معقـولا. إلا أن الأسـاليب الأفضـل للعلـم في الوقـت الحـاضر توضّـح لنـا أن الاسـتنتجات العقليـة للأوائـل اشـتملت دائـما عـلى عنـاصر اللاعقـل أيضـا. فرغـم أنهـم اسـتطاعوا أن يفكـروا عقليـا إلا أننـا يجـب أن نتذكّـر أن البُدائيـين كانـوا يفكـرون عقليـا كـما يفكّـر الأطفـال. ويُذَكّـر تايْلَـر قـرّاءه أن المتوحشـين كانـوا:

> في غايـة الجهـل فيـما يتصـل بالمعرفـة الفيزيائيـة والذهنيـة وأن افتقـاد الانضبـاط أدّى لأن تصبـح آراؤهـم فجّـة وأن يصبـح عملهـم غـير فعّـال ... إن طغيـان التقاليـد يفـرض نفسـه عليهـم في كل خطـوة ... إن أغلـب مـا يعتقـدون أنـه صحيـح يجـب أن يُعتـبر باطـلا. (28)

ومحصلة ذلك أنه وبينما أن مسيرة العقل قادت البشرية في الماضي وبشكل طبيعي للنظام الأرواحي فإن نفس هذه المسيرة في العصر الحديث، عصر العلم، يجب أن تقودنا بعيدا عنها. إن التقدم الفكري في عصرنا الراهن يجب أن يقاس بحركة معاكسة — أي انسحاب النظرية الأرواحية من كل مناحي الحياة التي اعتقد الناس في الماضي أنها تفسرها. ويصل تايْلَر لخلاصة أن باطل المتوحشين والمتبربرين يجب أن ينسحب انسحابا تدريجيا في مواجهة انتشار حقائق العلم الحديث. فالأرواح وآلهة الأرواحية يجب أن تفسح المجال في كل ميادين الطبيعة للأسباب والنتائج الغير شخصية التي يحدثنا عنها العلم الحديث. إن نمو الدين في زمننا المعاصر، مثله مثل نمو صديقيه القريبين السحر والأسطورة "قد أوقفه العلم الحديث، إنه يموت بفعل الموازين والمقاييس، بفعل قياس النسب وفحص العينات." (29) ونحن اليوم نستطيع فهم عالمنا فهما حقيقيا بالدرجة التي تمكّننا من نزع أنفسنا من تلك القبضة القوية والمُضلّلة للأرواحية. إن بعض مبادئها الأخلاقية ربما تبقى باعتبارها لا تزال مفيدة، إلا أن آلهتها يجب أن تموت وتزول.

ونجد في نهاية المطاف أن نظرية تايْلَر تقدّم صورة متنوعة للدين وتطوره. فهو يذهب أن الدين الأرواحي كمحاولة قام بها الأوائل لفهم العالم والاستجابة لأسراره وأحداثه المتقلّبة يقدّم نظيرا طبيعيا للعلم. فكلاهما ينطلق من بحث الإنسان عن الفهم — أي تلك الرغبة العميقة لمعرفة كيف تعمل الأشياء. إلا أنه يصرّ أيضا أن الدين أقدم من العلم وأكثر بُدائية وأقلّ مهارة منه. وهكذا فإن الإيمان بالكائنات الروحية في نظره يمثّل مرحلة طبيعية في تطور العقل البشري، إلا أنه ليس المرحلة النهائية، ومن المؤكد أنه لم يعد أكثر الاستجابات عقلانية للعالم الآن منذ ظهور برنامج العلم التجريبي وأساليبه. والدين اليوم يدخل دائرة "المتبقيات" مثله مثل العادات والخرافات الغريبة. وبهذا الصدد فإن المهمة المزدوجة لعلم السُّلالات، أو "علم العالِم المُصلح"، يتطلب ليس تحديد اتجاه التقدّم فحسب وإنما لابد له أيضا من تحمّل "المهمة الأكثر قسوة" لإزالة آثار الأرواحية التي لا تزال متبقية. إن مصير الدين هو الزوال، وهو لن يؤدي إلا لتأخير التقدّم العقلي لكل من يتشبثون

ويتعلقـون بعزائـه، وهـو تعلّـق تعـوزه الحكمـة. ويقـول تايْلَـر إن الأفـكار الأرواحيـة في التحليـل الأخـير تنتمـي حقيقـة لطفولـة الجنـس البـشري وليـس لعهـد نضجـه. وبـما أننـا قـد دخلنـا مرحلـة رُشْـدنا فلابـد لنـا مـن التخـلي عـن الأشـياء الطفوليـة.

وفي ختـام هـذه المعالجـة سـنقوم بفحـص وتقييـم هـذه النظريـة والحكم بشـأن مسـتقبل الديـن الـذي ينبـع منهـا. ولكـن وقبـل أن نفعـل ذلـك لابـد مـن النظـر للتكيّـف والتطـور اللاحـق اللذيـن لحقـا هـذه الأفـكار عـلى يـد الباحـث الشـاب جيمـس فريـزر الـذي أصبـح أشـهر تلاميـذ تايْلَـر وأبعدهـم تأثـيرا.

جيمس فريزر

أصبـح جيمـس جـورج فريـزر أحـد "معتنقـي" أفـكار تايْلَـر ومنهجـه وهـو في مقتبـل حياتـه العمليـة بينـما كان لا يـزال طالبـا يـدرس الكلاسـيكيات في جامعـة كمـبردج. وبعدهـا بـدأ يوجـه جهـودا جبـارة في مجـال بحـوث علـم الإنسـان واسـتطاع أثنـاء حياتـه التـي امتـدت طويـلا أن يدفـع بصيغتـه المطـوّرة الخاصـة للنظريـة الأرواحيـة. ولقـد كانـت ثمـرة مجهـودات فريـزر العديـدة دراسـته **الغصـن الذهبـي** (*The Golden Bough*) (1890–1915)، وهـو عمـل في غايـة الضخامـة عـن العـادات والمعتقـدات البُدائيـة. ولقـد كان لهـذا الكتـاب الهـام أثـر دائـم عـلى مجمـوع التنظـير عـن الديـن منـذ صـدوره. وعـلاوة عـلى ذلـك فقـد تـرك الكتـاب انطباعـا كبـيرا تقريبـا في كل مجـال مـن مجـالات الفكـر الحديـث، مـن علـم الإنسـان والتاريـخ إلى الأدب والفلسـفة وعلـم الاجتـماع وحتـى العلـوم الطبيعيـة.[30]

وانتمـى فريـزر مثـل تايْلَـر لأسرة مسـيحية بروتسـتانتية إلا أنهـا لم تكن أسرة كويكريـة متحـرّرة وثريـة.[31] ولقـد ولـد في يـوم رأس السـنة عـام 1854 في قلاسـقو في أسـكتلندا حيـث نشـأ في كنـف أسرة أسـكتلندية منتميـة للكنيسـة المشـيخية[32] وتميّـز أبـواه بالتشـدّد والتقـوى. ولقـد أغرقتـه عـادة والـده الـذي كان يقـرأ الكتـاب المقـدس يوميـا أثنـاء صلـوات العائلـة في قصـص الكتـاب المقدسـة وتأثـر تأثّـرا ظـل باقيـا بالصـور الجميلـة والإيقاعـات المهيبـة للغتـه. وبالطبـع فـإن حقيقـة الكتـاب المقـدس ـــ بالإضافـة للاهـوت الأسـكتلندي الكالفينـي لأبويـه ـــ كان أمـرا مختلفـا إذ أن فريـزر رفـض كليهـما. وكان موقفـه منـذ مرحلـة مبكـرة في حياتـه موقفـا إلحاديـا أو عـلى أقـدر تقديـر

لاأَدْرِيا ليس بإزاء تعاليم المسيحية فقط وإنما أيضا بإزاء تعاليم أي نظام ديني آخر. وأصبح الدين بالنسبة له اهتماما أكاديميا دائما وإن فقد الإيمان به. ولقد فضّل في سنوات دراسته المبكرة الانغماس في العالم غير المسيحي القديم لحضارة اليونان والرومان. ودرس اللغات الكلاسيكية دراسة مكثّفة وحاز على العديد من الجوائز في اللاتينية والإغريقية في مدرسته العليا وفي جامعة قلاسقو وحصل فيما بعد على منحة دراسية لكلية ترنتي (Trinity) في جامعة كمبردج. وما لبث أن أصبح أستاذا في كلية ترنتي وتزوج امرأة أحاطته بحماية كبيرة، ولم ينجب، وعاش حياة هادئة ومنطوية كأستاذ جامعي إنجليزي باقي حياته. وإن كان هناك شخص ينطبق عليه تعبير "الباحث الذي يعيش في برج عاجي" فإن هذا الشخص هو جيمس فريزر.

وفي كمبردج فإن فريزر وجّه طاقته لحقل اهتمامه الأول أي الأدب الكلاسيكي. وكتب عن الفيلسوف إفلاطون وبدأ ترجمة كتابات بوسانياس (Pausanias) وهو رحّالة إغريقي قديم من القرن الثاني بعد الميلاد قام بجمع مجموعة غنية من الخرافات والقصص والعادات الشعبية للأغاريق. ولقد أفادت هذه المادة فريزر فائدة عظيمة في دراساته اللاحقة للأديان البُدائية.

وفي نفس الوقت الذي كان فريزر قد بدأ فيه عمله على بوسانياس تغيّر مسار تفكيره علاوة على مسار عمله بفعل لقاءين غير متوقعين. فبينما كان في رحلة مَشْيٍ أعطاه صديق نسخة من كتاب **الثقافة البدائية**. وعندما بدأ قراءة الكتاب انجذب في الحال لما كتبه تايْلَر عن الأرواحية وما أثبته من أهميتها في الفكر البُدائي. وبنفس القدر انفتحت عيناه فجأة على الاحتمالات المتولّدة عن أبحاث علوم الإنسان واستخدام المنهج المقارن. أما اللقاء الثاني فلم يكن مع كتاب وإنما مع شخص. ففي عام 1883، وهو نفس العام الذي صادف فيه كتاب تايْلَر، قابل وليام روبرتسون سمث (William Robertson Smith) (1846–1894)، وهو باحث توراتي لامع ومثير للجدل ما لبث أن أصبح مرشدا لفريزر وصديقا حميما له.[33] ولقد كان سمث قرينا فكريا مثاليا لفريزر. فقد كان يشارك فريزر الإعجابَ بالطريقة التي استطاع بها علم الإنسان عبر دراسته

لعادات المجتمعات القبلية الحديثة أن يلقي الضوء على موضوع قديم، وهذا الموضوع القديم في حالته هو قصة الإسرائيليين القدماء كما تحكيها التوراة. ولقد سبق سمث زمنه إذ سافر في واقع الأمر للجزيرة العربية ليدرس عادات المجتمعات الصحراوية ويقوم بتطبيقها في أبحاثه. ولقد أحس بشكل خاص بالأهمية البالغة لاستخدام هذه القبائل "للطواطم". كان استخدام الطواطم ممارسة ارتبطت بعادة تقسيم القبيلة لعدة عشائر أو مجموعات ترتبط برباط القرابة. ولقد أُلحقت كل واحدة من هذه العشائر بحيوان محدّد (وأحيانا بنبات)، وهو حيوان يصبح طوطما للعشيرة ثم يتم التوجّه له وكأنه إله. وارتبطت الطوطمية أيضا بعادة الزواج من خارج العشيرة. وهكذا فإن انتمى رجل داخل قبيلة كبيرة لعشيرة صغيرة مثل عشيرة الدُّبّ مثلا فإنه ملزم أن يتزوج امرأة من عشيرة أخرى (مثلا من عشيرة النَّسر أو الغزال) وليس من مجموعته الطوطمية الخاصة. وبالإضافة لذلك ولقدسية الطوطم فإن أفراد العشيرة ممنوعون من قتل أو أكل الحيوان الذي اختاروه باستثناء حالات خاصة يتم فيها كسر القاعدة عن قصد، ربما بغرض تقديم حيوان طوطمي كقربان طقسي (وهو افتراض افترضه سمث، إلا أنه لم يكن ثمة دليل عليه). واعتمد سمث في كتابه **دين الساميين** (*The Religion of the Semites*) (1890)، وهو أهم كتبه، على ملاحظاته في الجزيرة العربية وعلى مفهوم المتبقيات التطورية لتايْلَر ليقول إن ممارسات قدماء العبريين، خاصة قرابينهم، تدخل بانسجام غريب في دقته في نفس صنف الطوطمية القبلية الذي لاحظه في جزيرة العرب الحديثة.

ووقع فريزر بدوره في أسر أصالة أفكار سمث وأسر الطاقة الفكرية لشخصيته التي كانت تتفجّر تقريبا في كل نقاش علمي معه. وبالمقابل فإن سمث والذي كان حينها يقوم بتحرير الموسوعة البريطانية استخدم موقعه الجديد استخداما حكيما ليمدّ يد التشجيع لصديقه، وطلب من فريزر أن يكتب مقالتَي موضوعَي "الطوطم" و"المحرّم" (taboo). ووافق فريزر إلا أنه أصرّ أن يساعده سمث. ولم تمض فترة طويلة بعد العمل الذي بذله فريزر في إعداد هذين المقالين إلا وقد انحاز انحيازا نهائيا لمنظور علم الإنسان ووضع

أساس أغلب أبحاثه التالية. ولم يلبث أن بدأ الرجلان يتشاركان في العمل البحثي عن العادات والاعتقادات البُدائية واعتمد كل منهما على الآخر بقدر متساو تقريبا.

الغصن الذهبي

لم يترك فريزر دراساته الكلاسيكية خلف ظهره رغم تحوله لعلم الإنسان. ظل غرضه قراءة آثار الأغاريق والرومان ولكن بعين على علم الإنسان أيضا، باحثا عن آثار عالَم أقدم وأكثر بدائية يكمن خلف الكتابات الشعرية والمسرحية والفلسفية الأرفع للمؤلفين الكلاسيكيين. وبتأثير قوي بمبدأ تايْلَر عن المتبقيات أحس أن النظر للحضارة الكلاسيكية من الممكن أن يكتسب وضوحا جديدا عندما نلاحظ الأفكار والعادات البُدائية القديمة التي ظلت عالقة. كان مقتنعا أن مزج علم الكلاسيكيات وعلم الإنسان، أي مزج علم مؤسّس ومجرّب بعلم لا يزال قيد التجريب، يقدّم فرصة ما يشبه الثورة لفهم العالم القديم. وكانت هذه النظرة هي ما هدته في مشروعه البحثي الواسع الذي أصبح **الغصن الذهبي**. ولقد استغرق نشرُ هذا الكتاب الذي ظل يتضخم باستمرار أغلب حياة فريزر وهو يتقدّم في العمر، وعبّر عن موقفه النهائي بشأن أصل وطبيعة الدين. وعلى مدى تاريخ نشره فإن **الغصن الذهبي** تدرّج عبر ثلاث طبعات واثنَي عشر مُجَلَّدا سميكا وتطلّب خمسة وعشرين عاما من أيام طويلة قضاها فريزر في مكتبته ليكمله. ونُشر في البداية في مُجَلَّدين في عام 1890. وفي عام 1900 ظهرت طبعة ثانية. وظلت أجزاء جديدة تُضاف بانتظام إلى أن وصل لحجمه المكتمل عام 1915. وهكذا وبوصولنا لهذا التاريخ فإن ما كان قد بدأ ككتاب تحوّل لدائرة معارف. إلا أنه من حسن الطالع أن فريزر اختصر **الغصن الذهبي** في مُجلَّد واحد طويل جدا، وهذه النسخة المختصرة المفيدة هي ما سنستخدم في المناقشة التالية.[34]

يبدأ **الغصن الذهبي** وكأنه سر غامض مشوّق، ويقدّم لنا لُغزا وبعض الإشارات التلميحية ووصفا آسرا لمشاهد وأحداث منسية منذ زمان بعيد. ويحدّثنا فريزر شارحا أنه وعلى الطريق المعروف باسم طريق أبِيَّن (Appian)، وهو الطريق القديم الذي يربط روما بقرى أواسط إيطاليا، ترقد مدينة صغيرة اسمها آريسيا (Aricia).

وبقرب هذه المدينة وفي غابة صغيرة قرب بحيرة اسمها نيمي (Nemi) تقف أطلال معبد بناه الرومانيون للإلهة ديانا (Diana)، إلهة الصيد إضافة للخصوبة والإنجاب. وفي الأيام السعيدة للإمبراطورية كان هذا المعبد بموقعه قرب البحيرة منتجعا ريفيا ومكانا للحج في نفس الوقت. وكثيرا ما كان مواطنو روما يسافرون لهذا الموقع، خاصة في أواسط الصيف، لإقامة احتفال ناري سنوي. كان المكان في ظاهره مكانا هادئا ومتحضرا وجميلا. إلا أن الغابة على شاطيء البحيرة كانت تنطوي على سرّ. فقد حكى الشعراء الرومانيون عن إله آخر هو الإله فيربيوس (Virbius) والذي كان يُعبد أيضا في المعبد. ولقد كان هذا الإله يُنظر إليه أحيانا باعتباره البطل الإغريقي الشاب هيبولايتس (Hippolytus) والذي تحكي أساطير أخرى أن إلها من الآلهة قتله في سورة غضب، إلا أن الإلهة ديانا أعادته للحياة واختارت أن تخفيه هنا داخل معبدها. ولقد صُوِّر فيربيوس كشخص غامض للغاية، والمفهوم أنه رجل يسكن في الواقع في الغابة وأنه كاهن وملك في نفس الوقت. وأصبح يقوم بواجب الحراسة المستمرة لمعبد ديانا بالإضافة لحراسة شجرة مقدّسة كانت تنمو في الغابة وهي شجرة بلّوط ذات غصن أصفر مميّز أو ''غصن ذهبي''. ولقد كان الرجل يعرف ''بملك غابة'' بحيرة نيمي. ورغم أنه من الواضح أن هذا الملك كان إنسانا إلا أنه كان يُعتبر أيضا إلها، وكان في نفس الوقت الحبيب الإلهي للإلهة ديانا والروح التي تبعث الحياة في شجرة البلّوط المقدسة التي كان يقوم على حراستها.

ورغم أن ملك الغابة هذا نفسه ربما يبدو غريبا، إلا أن الطريقة التي حصل بها على وضعه كانت أكثر غرابة. لقد حدث هذا بعد جريمة قتل. وهكذا فالأسطورة تحكي أن هذا الملك الكاهن استولى على الغابة بعد أن قتل ملكا كاهنا سابقا وأنه لكي يستطيع الحفاظ على سلطته كان لابد له أن يكون دائم اليقظة والقوة وحاضر الاستعداد في كل لحظة للدفاع عن حياته ضد من يطمحون لمنافسته وانتزاع مكانته وسلطته. وللحفاظ على حياته وحكمه كان لابد للملك من التجول كل الوقت في غابة المعبد وهو ممسك بسيفه في انتظار أي مهاجم محتمل. وإن فقد انتباهه أو ضعفت قوته فمن الممكن أن يتعرض لهجوم مهاجم في أي لحظة يبارز الملك مبارزة

الموت وينتزع الغصن الذهبي، مما سيسبغ عليه متعة الاتصال الجنسي بالإلهة ديانا والسلطة الكهنوتية لحكم الغابة. والمنتصر سيتحمل أيضا نفس العبء الثقيل فيكون متيقظا لحماية نفسه ويحرس شجرة البلوط بلا كلل، ويجوس الغابة لمواجهة أي خطر مستجدّ لرجل يقترب مستعدا للقتال وهو يتحرّق رغبة ليصبح ملك الغابة الجديد.

وعندما يقرأ القاريء المحب للاستطلاع مشهدا افتتاحيا مثل هذا المشهد الذي تكتنفه الأسرار والمخاطر المستترة فإنه لا يملك إلا أن يتابع قراءة قصة فريزر عبر صفحاتها الطويلة التالية. إلا أن السبب لكل هذه الأحداث لم يكن فحسب رغبة فريزر في أن يحكي قصة غريبة. كان غرضه في الواقع هو تهيئة المسرح لدراسته بإزاحة الستار عن وجه آخر صارخ يكشف الخطوط العامة لحالة مبكرة للبشرية أكثر فظاظة وقسوة تكمن خلف سطح الثقافات التي نحب أن نصفها بأنها متحضّرة. ويتساءل كيف من الممكن أن يوجد مكان جميل مثل تلك الغابة في نيمي ومعبد وميادين يتعلّق بها الزوار لهدوئها وقدرتها على خلق الانسجام ويكون في نفس الوقت غارقا في تاريخ توحّشٍ ضارٍ؟ كيف يكون مكانٌ مخصّص لعزاء الدين وسلوانه مسرحاً للقتل الطقسي؟ هذا لُغز لابد من تفسيره.

ويقول فريزر إننا لن نصل لشيء إن اقتصرنا في بحثنا عن الحلول على البراهين المستقاة من عصور الحضارة الإغريقية والرومانية. فهوايات التسلية التي مارسها الرومانيون المتحضرون الذين كانوا يزورون معبد ديانا لا تقدّم لنا مفاتيح لفهم شخصية ملك الغابة الغامضة والمثيرة للتوجس. ولكي نفهم مثل هذه الشخصية فلابد أن نوجّه بصرنا لمكان آخر — أي للماضي البعيد الذي يمتد لعصور ما قبل التاريخ عندما كان الأسلاف المتوحشون للرومان يجوسون نفس الغابة والشواطيء في القرون التي سبقت بناء معبد ديانا. وهكذا إن وجدنا عادة أو عقيدة غامضة بين هؤلاء القدماء استمرت وبقيت إلى عهد الرومانيين، أي إذا اكتشفنا إحدى "متبقيات" تايْلَر، فإن ذلك ربما يفتح لنا الطريق للتعرّف على ملك الغابة وحل سرّه القاتل. إلا أن القيام بهذه المهمة يتطلّب الكثير من البحث والمقارنة إذ أن من عاشوا في عصور ما قبل التاريخ لم يتركوا لنا وثائق ننظر

فيهـا. ويقـول فريـزر إن الـشيء الوحيـد الـذي نسـتطيع عملـه هـو البحـث في كل مـكان في تـراث وأسـاطير وممارسـات مـن نعرفهـم مـن أكثـر الجماعـات بُدائيـة لنكتشـف عـما إن كنـا سـنجد بينهـا أي أنـماط أو تقاليـد تنـدرج فيهـا الأسـاطير الرومانيـة. فحتـى نفهـم اللُغـز الغامـض لملـك الغابـة وقتلـه لابـد لنـا مـن اخـتراق نظـام الأفـكار البُدائيـة الـذي يسـتند عليـه هـذا اللُغـز. ويـشرح فريـزر مضيفـا أن هـذه المهمـة ليسـت بالمهمـة السـهلة إذ أننـا عندمـا ننعـم النظـر فإننـا سنكتشـف أن التفكـير البُدائـي لا يحكمـه في واقـع الأمـر نظـام واحـد للأفـكار وإنـما نظامـان: أحدهمـا السـحر والآخـر الديـن (وهنـا يختلـف موقفـه بعـض الاختـلاف عـن موقـف تايْلَـر). وفهـم كل مـن النظامـين والعلاقـة بينهـما هـو المفتاح الـذي يتيـح لنـا الدخـول في عـالم العقـل البُدائـي.

السحر والدين

وعقـب تقديمهـما فـإن موضوعَـي السـحر والديـن أصبحـا موضوعـا رئيسـيا في **الغصـن الذهبـي**. ورغـم أن فريـزر يعـود لمسـألة سرّ ملـك الغابـة إلا أن هـذا الموضـوع لا يلبـث أن ينسـحب ويتضـاءل. وفي الواقـع فـإن العنـوان الجانبـي للكتـاب في طبعتـه الثانيـة هـو دراسـة في السـحر والديـن. ويقـول فريـزر إن فهـم الأهميـة الحاسـمة لـكلا هذيـن المشروعين للشـعوب البُدائيـة يقتـضي ملاحظـة حقيقـة أساسـية تتصـل بحيـاة قدمـاء البـشر سـواء كانـت في غابـة ديانـا أم أي صقـع مـن أصقـاع العـالم. لقـد تمركـزت هـذه الحيـاة عـلى الـصراع مـن أجـل البقـاء. فالصيـادون احتاجـوا لحيوانـات ليقتلوهـا والمزارعـون احتاجـوا للشـمس والمطـر المناسـب لحصـاد محصولهـم. وكلـما فشـلت الظـروف الطبيعيـة في تلبيـة هـذه الحاجـات فـإن البُدائيـين اسـتخدموا قدرتهـم عـلى التفكـير وبذلـوا كل مجهـود لفهـم العـالم وتغيـيره. ولقـد اتخـذ أول شـكل مـن أشـكال هـذه المجهـودات مظهـر السـحر. ولقـد أطلـق فريـزر اسـم "السـحر التوافقـي" (sympathetic magic) عـلى هـذا النـوع مـن السـحر لأن العقـل البدائـي افـترض أن الطبيعـة تخضـع للتعاطـف التوافقـي أو التأثـيرات المشـتركة. وبلغـة تشـبه لغـة تايْلَـر يوضّـح فريـزر أن "المتوحشـين" (كان يفضّـل مثـل تايْلَـر هـذه الكلمـة عـلى تعبـير شـعوب مـا قبـل التاريـخ) افترضـوا دائـما أنـه عندمـا يكـون مـن الممكـن إقامـة علاقـة عقليـة بـين شـيئين بشـكل مـن الأشـكال، أي عندمـا يبـدوان للعقـل في حالـة "توافـق"،

فلابد أن يكونا مرتبطين أيضا ارتباطا ماديا في العالم الخارجي. وهكذا فالعلاقات العقلية تعكس علاقات مادية.

إلا أنه ذهب أبعد من تايْلَر ورأى في السحر شيئا لم يره أستاذه — رأى فيه شيئا منظّما ومنهجيا بل و"علميا". ويقول إن الارتباطات الرئيسية التي يقيمها الساحر التوافقي تنقسم أساسا لنوعين: سحر يقوم على المحاكاة ويربط الأشياء على أساس التشابه، وسحر يعتمد على العدوى، وهو سحر الملامسة ويربط الأشياء على أساس تعلقها ببعضها البعض. ويمكننا أن نقول في الحالة الأولى أن "الشبيه يؤثر على الشبيه" ونقول في الحالة الثانية أن "الجزء يؤثر على الجزء". وهكذا فعندما يصبّ المزارعون الروس الماء عبر غربال في زمن الجفاف فإنهم يتخيلون أن الماء المرشّح والمنساب يشبه زخّة مطر رعدية ولذا فإن صبّه بهذه الطريقة سيجبر المطر في واقع الأمر على الهطول من السماء. وعندما يغرِز كاهن من كهنة الفودو (voodoo) إبرة في قلب دُمْية مزوّقة بأظافر عدوه وشعره فإنه يتخيل أنه يستطيع القضاء على ضحيته بمجرد الملامسة أو انتقال العدوى.

ويوضّح فريزر أنه من الممكن إعطاء براهين لا تحصى على هذا التفكير السحري مستمدة من الحياة البُدائية من كل أجزاء العالم، وأعطى هو نفسه عددا كبيرا منها. فعندما كان الهنود البونيون (Pawnee Indians) يلمسون، حسب روايات التجار، دم فتاة ذبحت كقربان لأدواتهم الزراعية، فإنهم كانوا يفعلون ذلك لأنهم كانوا يؤمنون إيمانا راسخا بأن قوة الحياة في الدم ستنتقل لبذور الذرة الصفراء. وفي الهند وعندما يصيب الجفاف بعض القرى فإن الناس يكسون ولدا بأوراق النباتات ويطلقون عليه اسم ملك المطر ويرشونه بالماء في كل منزل وهم يفعلون ذلك بدافع الإيمان أن هذا الطقس سيأتي بالمطر وسيجعل النباتات الخضراء تنمو مرة أخرى. وعندما يدفن هنود أمريكا الجنوبية أعوادا مشتعلة في الأرض أثناء خسوف القمر فإنهم يفعلون ذلك لأنهم يؤمنون أن إظلام نار القمر سيُطفيء كل النيران في الأرض مالم يتم إخفاء بعض النيران بعيدا عن تأثير القمر. وفي كل حالة من هذه الحالات وغيرها من الحالات الكثيرة التي يستشهد بها يوضّح فريزر كيف أن بسطاء الناس في كل مكان يفترضون أن الطبيعة خاضعة لمبدأَي المحاكاة والملامسة.

وعلاوة على ذلك فإنهم يتصورون هذه المباديء كمباديء ثابتة وعامة وغير قابلة للانتهاك — أي أنها راسخة ومؤكّدة مثلها في ذلك ومثل أي قانون علمي حديث من قوانين السبب والتأثير. ففي الهند وعندما يقدم الكاهن الهندوسي قربانه كل صباح للشمس فإنه يعتقد اعتقادا جازما أن الشمس لن تشرق بدون شعائره. ونجد نفس الشيء في مصر القديمة حيث يقوم فرعون، والذي كان يمثّل الشمس، بطواف طقسي حول المعبد ليضمن أن الشمس الحقيقية ستكمل دورتها اليومية أيضا. وهكذا فإن السحر قام على افتراض أنه حالما تمّ القيام بالطقس أو العمل الملائم فإن آثاره الطبيعية لابد أن تحدث حسبما هو مفترض. وعلاوة على ذلك فإن الثقة التي أُحيطت بها هذه الطقوس توضّح أنها مثّلت نوعا من العلم وسط البُدائيين، إذ أنها تقدّم تصورا يقينيا عن العالم الطبيعي وقدرة على التحكم في عملياته.

ويذهب فريزر أيضا أبعد من تايْلَر إذ بينما يتحدث الأخير عادة عن المعرفة السحرية باعتبارها مكافأة في حد ذاتها فإن الأول يؤكّد على السلطة الاجتماعية التي يكتسبها من يملكون المعرفة السحرية. ويقول ملاحظا أنه ليس من باب المصادفة أن نجد في الثقافات البُدائية أن الشخص الذي يحذق قدرات فن السحر، سواء سميناه ساحرا أو عرّافا أو طبيبا ساحرا، يكاد يكون دائما شخصا ذا مكانة وسلطة كبيرة. وعادة ما يصعَد الساحر ليحتل دور الملك لأنه أفضل من يعرف كيفية التحكّم في العالم الطبيعي من أجل خير القبيلة أو إيقاع الأذى بأعداء القبيلة. وتسند البراهين من كل أنحاء العالم الاستنتاج القائل إن صعود الساحر ليصبح زعيما لقريته أو ملكا هو من أكثر الأمور شيوعا وسط المجموعات القبلية.

ويقول فريزر إن السلطة التي تسبغها القدرات السحرية على الناس في المجتمعات البُدائية يجب ألا تعمينا عن حقيقة أنها تواجه مشكلة أساسية. فالسحر ربما يبدو وكأنه علم إلا أنه علم زائف. وبينما أن السحر من الممكن أن يخدع البُدائيين إلا أن الناس في العالم الحديث لا ينخدعون به. وهكذا فإن أي شخص عاقل اليوم يعرف بلا شك أن قوانين المحاكاة والملامسة لا تنطبق على العالم الحقيقي. إن السحر ليس بذي تأثير لأن الساحر، رغم كل قدراته السحرية

ومهاراتــه، يــمارس وببســاطة فعــلا خاطئــا. فحقيقــة الأمــر أن العــالَم الحقيقـي لا يخضـع لأنـماط التوافقـات والمماثـلات التـي يتوهـم السـاحر انطباقهـا عليـه. وبمـرور الزمـن فـإن ذوي العقـول المتفكّـرة والناقـدة في المجتمعـات البُدائيـة يصلـون لاسـتنتاج معقـول وهـو أن السـحر مجـرد هُـراء في أساسـه. ورغـم أن السـاحر ربـما يحـاول تبريـر إخفاقاتـه أو حتـى تحمّـل مسـئولية الأخطـاء، إلا أن الحقائـق تُـبرز بجـلاء أن الخطـأ ليـس في السـاحر وإنـما في نظامـه. ويـرى فريـزر أن الإدراك العـام لهـذا الخطـأ شـكّل تطـورا هامـا في تاريـخ الفكـر البـشري إذ فتـح تدهـورُ السـحر البـابَ لصعـود الديـن الـذي احتـلّ مكانتـه.

والديـن يتّبـع مسـارا يختلـف اختلافـا كبـيرا عـن مسـار السـحر. وربـما نذكـر في هـذا الصـدد أن تايْلَـر، وبعـد أن عـرّف الديـن كإيـمان بكائنـات روحيــة، وجــد أن الديــن يشــبه إلى حــد كبــير الســحر إذ أن كليهــما يسـتندان عـلى الربـط غـير النقـدي للأفـكار. ولقـد كان فريـزر راضيـا رضـاء تامـا بتعريـف تايْلَـر للديـن، إلا أن همـه تركّـز عـلى التباينـات أكثـر مـن التماثـلات بـين الديـن والسـحر. ولقـد رأى أن مـا يسـتحق الاهتـمام بشـأن الديـن هـو تحديـدا رفضـه لمبـاديء السـحر. وهكـذا وفي مواجهـة قوانـين الملامسـة والمحـاكاة السـحرية، فـإن المتدينـين يزعمـون أن القـوى الحقيقيـة وراء العـالم الطبيعـي ليسـت بمبـاديء عـلى الإطـلاق وإنـما شـخصيات أو كائنـات مـا ورائيـة نسـميها آلهـة. وهكـذا فعندمـا يريـد المتدينـون حقيقـة أن يتحكمـوا في مسـار الطبيعـة أو يغيرونـه فإنهـم لا يلجـأون عـادة للتعويـذات السـحرية وإنـما للصلـوات والتضرعـات التـي يوجهونهـا لإلههـم المفضّـل أو إلهتهـم المفضّلـة. ومثلـما يفعلـون عندمـا يتعاملـون مـع إنسـان آخـر فإنهـم يطلبـون معروفـا ويلتمسـون المسـاعدة ويدعـون للانتقـام ويقطعـون عـلى أنفسـهم عهـود الحـب أو الـولاء أو الطاعـة. وهـذه الأشـياء في غايـة الأهميـة إذ أن مـا يتحكّـم في الطبيعـة في نهايـة الأمـر هـو شـخصيات الآلهـة، فغضبهـم هـو مـا يبعـث العواصـف، ورضاؤهـم هـو مـا ينقـذ الحيـاة، والتغـير المفاجـيء لمزاجهـم هـو مـا يسـكّن البحـر الهائـج. وكان مـن رأي فريـزر أنـه حيثـما انتـشر الإيـمان بهـذه المخلوقـات الغيبيـة وحيثـما اجتهـد البـشر لنيـل عونهـم بممارسـة الصـلاة والطقـوس فـإن هـذا عنـى خـروج البـشر مـن مجـال السـحر ودخولهـم مجـال الديـن.

وعـلاوة عـلى ذلـك ورغـم أن الأمـر ربـما لا يبـدو كذلـك منـذ

الوهلة الأولى فإن هذا التحوّل للدين يجب أن يعتبر علامة من علامات التقدم. فالدين في واقع الأمر نقلة أفضل من السحر ويمثّل تقدّما عقليا للجنس البشري. لماذا؟ لسبب بسيط وهو أن التفسيرات الدينية أفضل من التفسيرات السحرية لوصف العالم كما نعرفه حقيقة. فالسحر، كما ندرك، يؤكّد على قوانين غير شخصية وثابتة وعامة، وهكذا فإن تم أداء طقوس المطر بصورة صحيحة فإن المطر يجب أن يهطِل في الواقع، فقوانين المحاكاة والملامسة لا تسمح بالاستثناءات. إلا أن الدين بالمقابل يختلف اختلافا بَيِّنَاً عن ذلك. فالدين، وفي المقام الأول، لا يدعي مباديء تفسير حديدية، بل يعترف على العكس أن العالم في أيدي الآلهة الذين يتحكمون في قوى الطبيعة ليخدموا مصالحم وليس مصالحنا. وبالإضافة لذلك فإن الآلهة عديدون ولهم شخصيات مختلفة وتحرّكهم في الغالب أهداف وغايات متضاربة. إننا نعبد الآلهة ونصلي لهم ونقدّم لهم القرابين على أمل أن يبعثوا لنا المطر أو أن ينعموا علينا بالأطفال أو أن ينعموا على المريض بالشفاء إلا أننا لا نستطيع إجبارهم على فعل ذلك. إن الدين لا يقدّم ضمانات. إلا أن هذا التقلّب نفسه، حسبما يرى فريزر، كان أمرا حميدا. أليس الأمر الواقع أن أغلب عمليات الطبيعة، الكبير منها والصغير، تقع خارج دائرة تحكّمنا؟ أن ندعو فتُستجاب دعواتنا أحيانا ولا تُستجاب أحيانا أخرى، أن نطلب نعمة فيُلبّى طلبنا مرة ولا يُلبّى مرة أخرى — أليست مثل هذه النظرة للعالم، والتي تضع كل الأشياء تحت سيطرة كائنات عظيمة وقادرة تتجاوزنا، نظرة أقرب لحقائق وجودنا كما نعيشها في واقع الأمر؟ ألا تنسجم أنسجاما أفضل من السحر مع الحياة كما نعرفها، بمفاجآتها السارة وسوء طالعها غير المتوقع؟ إن العالم، مثله مثل الآلهة، يعطينا أحيانا ما نريد وأحيانا لا يعطينا ما نريد.

السحر والدين وألوهية الملوك

ويواصل فريزر قائلا إنه وبظهور الدين وقعت تغييرات معينة ذات صلة بالدين في المجتمع. فتدريجيا حلّ محلّ الملك-الساحر القديم ملكٌ جديد هو الملك-الكاهن، وهو ملك يستمدّ سلطته من نمط الفكر الديني الجديد، وعلى الأخصّ قدرته على الاتصال بالآلهة، أو في حالات عديدة من واقع أنه يمتلك هو نفسه نوعا من

الألوهيـة. إن الملوك-الآلهـة كانـوا مألوفـين في عـصر الأديـان مثلـما كان الملوك-السـحرة مألوفـين في عـصر السـحر، إلا أنـه يجـب ألا نعتـبر أن هـذه النقلـة بـين العصريـن كانـت نقلـة حـادة أو مفاجئـة. فالثقافـات، كـما يذكّرنـا فريـزر، تتطـور عـبر الزمـان ببـطء، وفي كثـير مـن الأحيـان بشـكل غـير مسـتو. فحتـى عندمـا نقـل البُدائيـون التحكّـم في العمليـات الطبيعيـة مـن مبـاديء السـحر إلى شـخصيات الآلهـة فإنهـم غالبـا مـا جمعـوا بـين النظامـين. ورغـم إيمانهـم بالآلهـة إلا أنهـم ظلـوا يحتفظـون بمكانـة للسـحر، بـل وإنهـم في الواقـع اسـتخدموا السـحر للتأثـير عـلى الآلهـة وإجبارهـم عـلى الاسـتجابة لرغباتهـم وصلواتهـم. وفي الواقـع فـإن فريـزر وجـد أن السـحر والديـن قـد تداخـلا تداخـلاً شـديدا في العديـد مـن الثقافـات في العـالم إلى الدرجـة التـي جعلتـه لا يحفِـل بالفصـل بينهـما وهـو يقـدم الكـم الهائـل مـن براهينـه.

وتلعـب الأمثلـة عـلى التداخـل بـين السـحر والديـن دورا بـارزا في بعـض نقاشـات فريـزر الهامـة. ومـن الأمثلـة عـلى ذلـك الدعـارة الطقسـية. فالبُدائيـون يؤمنـون أنـه طالمـا أن الاتصـال الجنسـي يـؤدي لخلـق الحيـاة فـإن الاتصـال الطقسـي في بيـت الآلهـة وطبقـا لقانـون المحـاكاة سـيجبر الأب السـماوي الإلهـي والأرض الأم أن يفعـلا نفـس الـشيء. وعندمـا يحـدث ذلـك فـإن المطـر سـينزل والمحاصيـل سـتنمو لموسـم آخـر. وتنطبـق نفـس الصـورة عـلى الملـوك. فبينـما تنظـر الكثـير مـن المجتمعـات القبليـة للملـك نظـرة دينيـة وتعتـبره إلهـا إلا أنهـا تنظـر لقدراتـه وعلاقتـه بالقبيلـة مـن زاويـة السـحر. والملـك كإلـه يُعتـبر مركـز العـالم، وكلماتـه تصبـح قانونـا. وتَشِـعّ شـخصية الملـك طاقـة إلى الخارج في كل الاتجاهـات، وبـذا فـإن أي فعـل مـن أفعالـه وأي تغيـير في حالتـه مـن الممكـن أن يؤثّرعـلى تـوازن النظـام الطبيعـي بأكملـه وعـلى مجمـوع حيـاة القبيلـة. ولابـد في نفـس الوقـت مـن ملاحظـة أن طبيعـة هـذه القـدرة الإلهيـة هـي أنهـا قـدرة سـحرية أكثـر مـن أن تكـون قـدرة شـخصية، وهـي قـدرة سـحرية صرفـة إلى حـد أن الملـك نفسـه لابـد أن يخضـع لهـا. ويلاحـظ فريـزر كيـف أن بعـض الأفارقـة لا يسـمحون للملـك بمغـادرة منزلـه لأن مجـرد تحريكـه لجسـده يؤثـر عـلى الجـو. ولقـد كان النـاس يمنعـون الملـوك في أيرلنـدا القديمـة مـن أن يكونـوا في مدينـة معينـة عنـد شروق الشـمس، أو في مدينـة أخـرى يـوم الأربعـاء، أو أن يبحـروا في أيـام

اثنين معينة، وكل هذا خوفا من أن تؤثّر قواهم السحرية على أماكن معينة في أوقات معينة. وهذه الشحنة السحرية التي تحملها شخصية الملك تفسّر أيضا لماذا يُحاط الملوك في كثير من الأحيان بالمحظورات أو المحرّمات المقدسة التي تقوم بوظيفة الحفاظ على حياة الأرواح. ففي بعض الحالات فإن الملك لا يُسمح له بلمس أشخاص معينين أو أشياء معينة خوفا من تأثير قوته عليهم، وفي حالات أخرى فإنه لابد من تجنب الملك وللسبب العكسي تماما وهو احتمال التأثير الضار على استخدامه لقدراته. وحتى لوقت قريب فإن شخص إمبراطور اليابان أو الميكادو الإلهي كان يُعتبر مشبّعا بالقوة السحرية إلى درجة عدم السماح بأن تلمس قدماه الأرض.

ويلاحظ فريزر أن البُدائيين بشكل عام غالبا ما يصرّون أنه طالما أن الملكَ إلهٌ فلابد من القيام بما يحفظ طاقته الإلهية وتحويلها لشخص جديد عندما تظهر عليه علامات المرض أو الإصابة أو الهَرَم. وأكثر ما بَهَت قرّاء **الغصن الذهبي** الفكتوريين هو الدليل الذي قدّمه الكتاب والذي كشف كيف أن الملوك في بعض الثقافات القبلية يُخْضَعُون للقتل الطقسي عندما يشيخون أو يمرضون وذلك بغرض أن تنتقل روحهم الإلهية بكامل قوتها للحاكم الجديد. والشيء الآخر الذي أثار صدمةً هو ما عرضه الكتاب من منطق البُدائيين الذي لم يعتبر هذه الإعدامات أعمال قسوة لاأخلاقية وإنما اعتبرها أعمالا مقدّسة اقتضتها الضرورة السحرية. ولقد ظل هذا صحيحا حتى عندما تغيّر شكل الطقس. وهكذا ولأن الكثيرين من الملوك لم يرحّبوا باحتمال إعدامهم فقد تغيّر الطقس في حالات كثيرة ليتم قتل عبد أو أسير أو حيوان أو تمثال أو حتى ابن الملك بدلا من الملك. ويذهب فريزر إلى أن الاحتفال اليهودي بعيد الفُور أو البوريم (Purim) وذكرى المسيحيين لصلب المسيح في عيد الفِصح يدخلان كلاهما في هذه الدائرة للاستبدال الملكي. ويقول إنه من الملاحظ أن كلا الاحتفالين يشملان التضحية بما يشبه الملك وأن كلاهما يكشفان عن نفس الغاية وهي استخدام وسيلة التحويل السحري للحفاظ على قوة الحياة الإلهية.[35]

آلهة النباتات

ولعل أكبر مجال لالتقاء السحر والدين بالنسبة لفريزر هو مجال الأديان الموسمية المرتبطة بالنباتات والزراعة والتي تنتشر في كل أنحاء العالم. ولم تنتشر عبادة آلهة النباتات مثل أوزيريس وتموز وآتيس وأدونيس في الحضارات القديمة لمصر واليونان وروما فحسب وإنما انتشرت تقريبا في كل مكان مارس فيه الناس فن الزراعة. ولقد كانت هذه الأديان الزراعية منغمسة في الرموز الجنسية ودورة الميلاد والموت. وتقدّم لنا قبرص نموذجا مألوفا لذلك، حيث اقترن الإله أدونيس اقترانا متكررا بالإلهة أفروديت/ عشتروت والذي اشتملت طقوسه على الدعارة وقانون جنسي غريب اقتضي أن تضاجع كل عذراء شخصا غريبا في المعبد قبل زواجها. ويقول فريزر رغم أن هذا الفعل يبدو غريبا إلا أنه لم يكن صادرا عن انحراف وإنما ارتبط بالقوانين المقدّسة لسحر المحاكاة، إذ أن غرض الطقس كان إجبار الآلهة على الاتصال أيضا حتى تولد الطبيعة كلها من جديد.

ولقد أدت طقوس الموت والميلاد غرضا شبيها. ففي ديانة آتيس نجد أن الأسطورة التي تحكي الموت الدموي للإله تتم تأديتها كل عام لأن ذلك يضمن موت المحصول في زمن الحصاد، ثم يُولد الإله كلّ ربيع ميلادا طقسيا حتى تعود الحياة مرة أخرى للنباتات وتنمو. ويقول فريزر في شرح ذلك إن المتعبدين في هذه الأديان "اعتقدوا أن ممارستهم لبعض الطقوس السحرية ستعين الإله، والذي هو مبدأ الحياة، في صراعه مع مبدأ الموت الذي يعارضه. وتصوروا أن باستطاعتهم بعث طاقته الواهنة بل وحتى بعثه من الموت."[36] وهكذا وعندما تتم تأدية الطقوس فإنه من المتوقع أن تنتفع الطبيعة بأكملها من عودة الحياة والنمو. ومن الواضح أن الإله أوزيريس في التراث المصري كان تجسيدا للحبوب، فقصته عن كيف أن جسده الممزق فُرِّق في أنحاء الأرض تقدّم لنا مماثلة أسطورية لعملية الزراعة حيث تُبذر البذور الميتة في الحقول لتولد فيما بعد وتظهر كنباتات نامية. وفي نظر كل من يشاركون في عبادات هذه الأديان تقريبا فإن التضحية مثلا بحيوان مقدس يرتبط بإله من الآلهة (مثل ثور الإله ديونِيْسيوس (Dionysus)) هو أسلوب سحري لدفع الآلهة، وبالتالي الزرع، دفعا في دورته الطبيعية. وبالمثل،

فعندما يقوم البُدائيون بالتضحية بملك بشري باعتباره إلها فإن هذا الطقس الشنيع يوازي أساطير مثل أسطورة آتيس وأوزيريس حيث يتعزّز سحر المحاكاة بسحر الملامسة. وكما في الأساطير فإن جسد الضحية في الطقس من الممكن أن يُمزّق أو أن يُحرق بينما يتمّ تفريق أجزاء الجسد والدم والعظام والرماد في الحقول لإطلاق قوتها السحرية التي تُخصب الأرض.

وفي مُجَلَّدات إضافية من دراسته يحدّثنا فريزر عن عاداتٍ بُدائية أخرى تنسجم مع نمط التفكير السحري والديني هذا، وخاصة تلك العادات المرتبطة بالطوطم وكبش الفداء. وكما رأينا فإن روبرتسون سمث كان أول من جذب انتباه فريزر للممارسة الطوطمية وسط البُدائيين، وهي ممارسة كانت في قلب أبحاث رائدة جديدة في الوقت الذي كانت فيه الطبعة الثانية من **الغصن الذهبي** قيد الإعداد. فلقد اكتشف باحثان ميدانيان هما بولدوين سبنسر (Baldwin Spencer) و ف. ج. قِيلن (F. J. Gillen) كانا يعملان وسط السكان الأصليين لأستراليا اكتشافا لافتا للنظر وهو أن العشيرة تقوم في الواقع بقتل الحيوان الطوطمي المقدّس وأكله في مناسبات خاصة معينة، وهي مسألة كان روبرتسون سمث قد حَدَسَها في السابق.[37] ويطلق السكان الأصليون على هذا الاحتفال الطقسي اسم إنْتِيشيوما (intichiuma). ويقول فريزر إننا ربما نرى في هذه الممارسة أقدم شكل لممارسات التضحية الدينية ومفهوم الإله الذي ينتقل لعالم الموت. وهكذا فإن البُدائيين عندما يقتلون الحيوان–الإله فإنهم يحمون قوته من الانحطاط، وعندما يأكلونه فإنهم يسحبون طاقته الإلهية لدواخلهم. ونجد نمطا شبيها في عادة "كبش الفداء" القبلية. فكل من قرأ الكتاب المقدس يعرف كيف استخدم العبريون كبش الفداء، إذ كانوا يختارون كل عام وفي جو طقوس مهيبة حيوانا يبعثونه إلى الخلاء ويتركونه هائما على وجهه إلى أن يموت. وعندما ننظر إلى الأمور على ضوء مباديء السحر فإننا نجد أن هذه الممارسة نبعت من الاعتقاد بأنه من الممكن للناس أن يتخلصوا من الآثام أو الأمراض بربطها بشيء مثل العود أو ورقة الشجر ووضعها على ظهر الحيوان عندما يذهب بعيدا. وعندما ننظر لهذا الطقس في سياق الممارسات الطوطمية وقتل الملوك فإن غرضه الخفي يصبح واضحا:

فبما أن الحيوان يمثّل الإله فإن طرده هو وسيلة أخرى من وسائل قتل الإله القبلي.

أرواح الأشجار ومهرجانات النار وأسطورة بولدر
استمدّ فريزر في شرحه للدور الذي لعبته الأفكار السحرية الدينية في عبادة آلهة النباتات أغلب براهينه من العالم القديم للبحر الأبيض المتوسط. إلا أنه كان مقتنعا أن هذه الأفكار والممارسات موجودة في البلاد الأوربية أيضا. ولقد اعتمد في إثبات هذه النقطة اعتمادا أساسيا على باحث تراث شعبي ألماني اسمه فيلهلم مانهارت (Wilhelm Mannhardt) (1831–1880) والذي قام بتجميع البراهين عن عادات وطقوس وأساطير الفلاحين الأوربيين في كتب عديدة هامة.[38] ومن بين هذه اهتم فريزر اهتماما خاصا بطائفة من التقاليد التي مارسها الكلتيون (Celtics) في الجزر البريطانية والثقافات النوردية (Nordic) في إسكندنافيا. وفي أوربا الشمالية انتشرت عبادة أرواح الأشجار، ولقد أُحيطت شجرة البلّوط بتقديس خاص وربما كان ذلك بسبب ضخامة حجمها. وانتشرت وسط الكلتيين القُدامى مهرجاناتُ نار عظيمة مثل احتفال بيلتين (Beltane) الكبير، والذي كانوا يحتفلون به كل ربيع وخريف وكانوا يرمون بتماثيل بشرية في لهيبه المقدس المحتدم. ونجد في التراث النورسي (Norse) أيضا الأسطورة المأساوية لبولدر (Balder)، الإله الشاب الجميل الذي يقتله سهم مصنوع من الهَدال وهو الشيء الوحيد في كل الطبيعة الذي كان من الممكن أن يؤذيه.[39] وكما هو الحال في أسطورة أوزيريس في مصر فإن الأساطير النوردية تصوّر موته كمأساة عظيمة. وعندما حُرق جثمان بولدر على ظهر سفينته في نار عظيمة على حافة المحيط كان هناك نواح عميق في مجلس الآلهة.

وتعطينا هذه القصص من الشمال بشكل عام براهين إضافية على السحر والدين والعلاقة الوثيقة التي تربطهما. إلا أن هذه القصص تخدم غرضا آخر في نظر فريزر إذ أنها تختم القصة الطويلة **للغصن الذهبي**. ويقول فريزر إن اللغز الذي بدأ به قصته ينحلّ أخيرا عندما نتسلح بهذه القصص رغم أن الطريق للحلّ ليس بطريق سهل حتى عند هذه النقطة، إذ يعتمد على سلسلة من المقارنات

والترابطـات ذات التعقيـد التـي تصعـب متابعتهـا، ولـذا فسـنكتفي بتلخيـص عـام قصـير.

يـشرح فريـزر قائـلا إننـا إذا أمعنـا النظـر في أسـاطير الشـمال وطقوسـه فإنـه مـن الواضـح أن كلا مـن فيربيـوس، ملـك غابـة ديانـا، والإلـه النـورسي بولـدر، والـذي ربـما كان أيضـا في المـاضي شـخصا حقيقيـا، يمثـلان تجسـيدا بشريـا للـروح الشـجرية العظيمـة، روح شـجرة البلّـوط المقدسـة. وهـذا ليـس بـشيء مسـتغرب إذ أن البُدائيـين كانـوا يعتقـدون أن روح الـشيء يمكنهـا دائـما أن تعيـش في شـكل شيء في الخـارج. وهكـذا فـإن روح الشـجرة لا تبقـى بالـضرورة في جِذعهـا إذ تسـتطيع أيضـا أن تعيـش خـارج جسـدها الخشـبي في هـذه الأشـكال البشريـة. وبالمقابـل فـإن أرواح الآلهـة مثـل بولـدر وفيربيـوس قـادرة عـلى مغـادرة أجسـادها البشريـة. وعندمـا تفعـل أرواح الآلهـة ذلـك فإنهـا تحـلّ كأرواح شـجرية في شـجيرة الهَـدال ذات الخـضرة الدائمـة والتـي تنمـو في جِـذع شـجر البلّـوط حتـى في أقسـى ظـروف الشـتاء القـارس الـبرد. ويذهـب فريـزر إلى أن هـذا الخيـط المُوحـي يفـسّر لنـا أخـيرا مسـألة الغصـن الذهبـي الـذي يُقـال إنـه ينمـو في شـجرة بحـيرة نيمـي. إن هـذا الغصـن الذهبـي هـو ببسـاطة وصـف شـعري لشـجيرة الهَـدال والتـي يتحـوّل لونهـا عندمـا تُقطـع لظـلّ معـين مـن ظـلال اللـون الأصفـر. وعـلاوة عـلى ذلـك فـإن الحركـة التـي نجدهـا في الأسـطورة النورديـة أي تسـديد السـهم لبولـدر حركـة تـوازي حركـة القصـة الرومانيـة مـوازاة قريبـة حيـث يكـسر المهاجِـمُ الغصـنَ ويقـذف بـه عـلى الأرجـح ملـكَ الغابـة في لحظـة المواجهـة (مثلـما يحـدث في حالـة سـهم بولـدر). وهكـذا يبـدو أن القصتـين تصفـان نفـس الفعـل: فعـل الهجـوم عـلى الإلـه وانتـزاع روحـه (التـي تمثّلهـا شـجيرة الهَـدال) وتُوجيههـا ضـد جسـده بهـدف قتلـه. ومـوت الإلـه هـو الوسـيلة السـحرية التـي تسـلبه قدرتـه الإلهيـة.

ولـو صحـت هـذه التقابـلات فـإن هـذه هـي اللحظـة التـي يدخـل فيهـا علـم الإنسـان ليكشـف لنـا العلاقـة النهائيـة. ومـا يبـدو واضحـا لفريـزر هـو أن كلا مـن قصتَـي بولـدر وفيربيـوس تنبعـان عـلى حد سـواء مـن أحـداث حقيقيـة: قتـل ملـك قَبَـلي في فـترة بعيـدة لتحويـل قـواه الإلهيـة حسـبما اقتضـت القوانـين القديمـة للسـحر والديـن. وهكـذا فـإن مـا يكمـن خلـف شـخصيتَي بولـدر وملـك غابـة بحـيرة نيمـي البشريتين

لا يعدو أن يكون قتلا طقسيا للتضحية بملوك حقيقيين عاشوا في الماضي السحيق. وهذه العلاقة تؤكدها مهرجانات النار في منتصف الصيف والتي استمتع بها الرومانيون استمتاعا بريئا في معبد ديانا. وليس من قبيل المصادفة أن هذه الطقوس تشبه لدرجة لافتة للنظر الطقوس النارية في إسكندنافيا في منتصف الصيف. والعنصر المشترك في كل من المناسبتين هو الطقس الناري الذي يُقام في نفس الوقت من العام بالضبط ويشتعل على الأرجح بالخشب المقدّس للبلّوط المتساقط. وبالإضافة لذلك فإننا نجد، خاصة في الطقوس الشمالية، تلك الإشارات الغريبة لضحية في النار: الحرق الطقسي لجسد بولدر وتلك التماثيل التي تُلقى في لهيب نيران البيلتين الأيرلندي. وهذه الخيوط تدلنا على أن هذه الاحتفالات مهما كانت بريئة على السطح فهي أيضا متبقيات تذكّرنا بالتضحية الشنيعة بالبشر باعتبارهم آلهة مقتولين. ويشير فريزر أن القرون الأولى لحياة البشر مع بعضهم البعض شهدت عددا لا يحصى عندما أُوقدت نيرانٌ مثل هذه في حفلات مهيبة لاستقبال أجساد أولئك الملوك سيئ الحظ (أو التعساء الذين استبدلوهم) أو الأسلاف البشريين لبولدر وفيربيوس — آلهة كان لابد من قتلهم حتى تتجدّد قوى الطبيعة ولا تُصاب بالوهن.

ويقول فريزر إن الاستنتاج الواضح الذي لا جدال فيه على ضوء كلّ ذلك أن البشر الأوائل عاشوا حياتهم طبقا لنظام أفكار كانت عقلية بدرجة كافية في نظرهم إلا أنها بعيدة بعدا مخيفا عنّا. فخلف طقوس معبد ديانا والقصة الرومانية لملك الغابة يكمن العذاب القاسي للتضحية بالبشر والقتل الطقسي لرجل اُعتبر إلها.[40] ورغم أن مثل هذه الممارسات تبدو وحشية في نظرنا إلا أنها كانت مقبولة عقليا في العصور التي عرفتها، إذ أن هذه التضحية الكبرى كانت في نظر الناس أقل ما تطلبته قوانين الطبيعة، فقتل شخص واحد كان أفضل من المخاطرة بموت الكل. وهكذا وفي نظر العقل البُدائي فإن صوت الدين والعقل وليس صوت الثورة هو الذي صاح للمرة الأولى: "مات الملك، عاش الملك [الجديد]".[41]

خلاصة

عندما نظر فريزر لكتابه بعد فراغه منه وصفه بأنه "رحلة استكشاف"، رحلة أخذته في اتجاه عكسي للزمن ليسبر غور

البشرية في فترة ما قبل التاريخ. ولقد كانت رحلة طويلة حقا! ورغم أنه قلما فارق مكتبه إلا أن أبحاثه أخذته تقريبا — على الأقل بفكره — لكل مكان وزمان وثقافة معروفة للجنس البشري. ولم يفلت أي ركن غير مكتشف للبشرية من المدى الشامل لمناقشاته. جمع المعلومات من كل شخص ومن كل مكان، وشاء حسن حظه العظيم أن يكون في المكان والزمان الملائمين ليفعل ذلك. كان يكتب في كمبردج في العقود الذهبية الأخيرة للإمبراطورية البريطانية، مما أتاح له فرصة مثالية لجمع المواد من المبشّرين والجنود والتجار والدبلوماسيين والرحالة والباحثين والذين نقلوا له ملاحظاتهم الشخصية من كل الأركان الغريبة والمُوحشة في العالم. ولقد حصل فريزر من خطابات وتقارير وإجابات هذه المصادر — وهي مصادر كان بعضها ذا موثوقية وكان بعضها أقلّ موثوقية — على أسئلته على كل ما كان يحتاجه بل وفي واقع الأمر على أكثر مما أراد.[42]

وهذا الكم الهائل من المعلومات التي اتيحت لفريزر جعله يثق ثقة كبيرة بالمزايا العلمية لنظريته وبالتالي بتفسيره لأصل الدين. وحسب رأيه فإن عبادة الآلهة قد نشأت، كما قال تايْلَر سابقا، من المحاولات الأولى للإنسان لتفسير العالم وحرّكتها رغبته للسيطرة على قوى الطبيعة — لتجنّب مخاطرها وكسب رضائها. وكان السحر هو المحاولة الأولى، إلا أنها محاولة ما لبثت أن منيت بالفشل. وباضمحلال السحر صعِد الإيمان بالآلهة، وهو إيمان ارتبط في البداية ارتباطا لطيفا بالسحر إلا أنه ابتعد عبر القرون ابتعادا حثيثا ليحتلّ مجاله المستقل. وعلّق الدين آماله على الصلوات والتضرّعات. ولكن وفي النهاية اتضح أيضا أن الدين لا يسدّ الحاجة، إذ أن الناس وجدوا أن مزاعمه عن الآلهة لا تحوي من الحقيقة أكثر مما حوته قوانين السحر. ويقول فريزر وكما أن عصر الدين حلّ محل عصر السحر فإن العصر الحالي للإيمان بالآلهة — سواء كانت متعددة أم إلها واحدا — يجب أن يفسح المجال للعصر الثالث والتالي للفكر البشري — عصر العلم الحديث والذي هو الآن بين ظَهْرَانَيْنا. وهكذا فإن الدين، مثله مثل السحر، يجب أن يُضاف لقائمة متبقيات تايْلَر. ورغم أن الدين لا يزال متعلقا بأسباب الحياة بين

المجموعات المتخلفة كشيء ينتمي لمجال المتحجرّات الفكرية إلا أن عصره قد ولّى. حلّ العلم محل الدين وهو طريقة للفكر ذات حيوية عالية تقدّم معرفة عن العالم تتسم بالعقلية والاتساق مع الحقائق. والعلم كسحر جديد وأفضل تخلّى عن الإيمان بالكائنات الغيبية ويحاول مجدّدا تفسير العالم اعتمادا على مباديء عامة ولاذاتية. وفي هذا العصر فإن هذه المباديء لم تعد المباديء الخفية للمحاكاة والملامسة وإنما المباديء الطبيعية السليمة للسبب والتأثير. وبتلاشي الدين فالأمر الحتمي هو أن يحلّ العلم محلّه لأنه عقلانية الحاضر ويدرك القوانين الحقيقية للطبيعة. وهكذا فالعلم الحديث في رأي فريزر هو سحر من غير أخطاء السحر.

تحليل

إذا نظرنا لنظريات تايْلَر وفريزر نظرة عامة فإن المواضيع الرئيسية الكبيرة التي تبرز هي:

1. العلم وعلم الإنسان

يعتبر كل من تايْلَر وفريزر نفسيهما على ضوء منهجيهما منظرِّين علميين للدين. فهما يفترضان منذ البدء أن أي تفسير للدين يلجأ لمزاعم أفعالٍ إعجازية أو وحي يأتي من عالم الغيب أمرٌ لابد من استبعاده. وهما لا يسمحان مثلًا بنظرية تدّعي أن السبب الذي دفع قدماء العبريين لاتّباع الوصايا العشرة أنها قد جاءت في الواقع من الله. إن التفسيرات الطبيعية والنظريات التي يقبلها المؤمنون وغير المؤمنين على السواء هي العناصر الوحيدة التي من الممكن أن تدخل دائرة النظر الجاد. وهكذا فمثل هذه الأبحاث العلمية تتطلب جمع المعلومات جمعا واسعا لتعقب ذلك المقارنة والتصنيف، وبعدها يمكن للباحث أن يقوم بصياغة نظرية عامة تفسّر كل الحالات. وأحس الرجلان أنه كان بإمكانهما إنجاز ذلك على أفضل وجه عبر علميهما الجديدين، علم السُّلالات وعلم الإنسان، واللذين يعتمدان على جمع عينات من أنماط السلوك من كل ثقافة في العالم ولذا فهما علمان يلائمان غرضَ صياغة شيء مثل نظرية عامة للدين ملائمةً مُثْلَى. ولذا لم يكن من المستغرب أن كلا من **الثقافة البُدائية**

والغصن الذهبي كان كتابا ضخما، إذ أن صفحات كل واحد منهما امتلأت وتدفقت بالأمثلة والحالات والتقابلات والتنويعات، وكلها بغرض إثبات التعميمات العامة ذات الأهمية المركزية للنظريات التي قدّماها.

2. التطور والأصول

تركّزت همّة كل من تايْلَر وفريزر على تفسير الدين انطلاقا من أصوله في فترة ما قبل التاريخ وبداياته في عصور سحيقة، وتطوره التدريجي في القرون التالية إلى أن وصل لشكله الحالي. ولقد قالا إن المنهج لتفسير الدين هو اكتشاف كيف بدأ وملاحظته في أقدم أشكاله وأبسطها ثم متابعة طريقه من البدايات إلى الوقت الحالي. وبالإضافة لذلك فهما مقتنعان بشكل عام أن أصل الدين هو شيء يمكننا في الواقع اكتشافه رغم أن ذلك ليس بأمر يمكن ردّه لحدث واحد.[43] وهما يريان أن الدين قد نشأ في سياق مجموعة ظروف واجهها كل الناس في فترة ما قبل التاريخ واستجابوا لها استجابات خاطئة، إلا أنها كانت أفضل استجابات أتاحتها عقولهم حسب معارفهم المحدودة. وبحكم نشأته في الماضي فقد شهد الدين تحولا كبيرا في مكانته وفيما يتّصل بمزاعمه عن الحقيقة ونفعه في الفترة الطويلة لتطوره الفكري. ويذهب تايْلَر وفريزر أن البشر وعبر كفاحهم المضني بدأوا يطوّرون أنفسهم تدريجيا، فيخلقون مجتمعات أكثر تحضرا، ويعون أكثر حجم معرفتهم وحدودها، ويعاملون بعضهم البعض تدريجيا بدرجة أعلى من الكياسة والمعرفة والرحمة. ولا شك أن الدين، والذي كان عاملا من عوامل التقدّم في أنه نقل العقل البشري خطوة بعد السحر، قد لعب دوره في هذه القصة الدرامية العظيمة، إلا أن ذلك الدور كان لأجل، إذ بلغ نهايته الآن بدخول العلم الحديث للمسرح.

3. الفكر والفردية

يتحدّث المنظّرون اليوم عن تايْلَر وفريزر عادة كمدافعين عن مدخل "فكري" للدين.[44] وهم يعنون بذلك أن كلا من الرجلين يرى الدين أولا كمسألة تتعلق بالمعتقدات أو بالأفكار التي يطوّرها الناس ليفسروا ما يجدونه في العالم. وهكذا فهما لا ينظران للدين

بوصفه أمرا يتعلق بالدرجة الأولى بالحاجات الاجتماعية أو البنيات أو النشاطات الاجتماعية. فعلى العكس فهما يريان أن الدين ينبع من عقل فرد هو "الفيلسوف المتوحش"، كما يسميه تايْلَر، أي مفكر ما قبل التاريخ المنعزل الذي يحاول حلّ ألغاز الحياة ثم يقوم بنقل اهتماماته وأفكاره للآخرين. ولا يصبح الدين اجتماعيا إلا عندما يقبل الآخرون وبالتدريج فكرةً من الأفكار يرى فرد معين أنها فكرة صحيحة. وهكذا فإن المجموعات الدينية تُعتبر دائما وفي المقام الأول فئات من أفراد تجمعهم نفس المعتقدات.

نقد

اكتسب تايْلَر وفريزر في السنوات الأولى لصعود نفوذهما (وكان ذلك في العقود الأخيرة للعصر الفكتوري) الكثير من الأتباع في مجال علم الإنسان وحتى معجبين أكثر خارج المجال — وشَمَلَ ذلك من استمتعوا بالتطبيق الجذّاب لأفكارهما في مجالات الأدب والفنون والتاريخ والفلسفة وحتى مجال الرأي العام. وبدا للذين قرأوا أعمالهما وقتها وكأن هذين المؤلفين الموهوبين قادران على إلقاء أضواء جديدة على كل مظهر من مظاهر الدين أو المجتمع تقريبا مما يريد الناس مناقشته. ورغم هذا فقد كان ثمة قلائل مثل ماكس مُوْلَر ممن ساورتهم شكوك عميقة عن المدى الذي من الممكن أن يشمله تطبيق مناهج علم الإنسان ومباديء التطورية الفكرية. وبمرور السنوات لم تنمُ أعداد المستريبين فحسب وإنما زادت حدّة انتقاداتهم أيضا. وتشاء المفارقة أن تحيط أعمق الشكوك ذات الأشياء التي لاحظناها أعلاه باعتبارها العناصر الأساسية للمشروع الفكري، وهي تشمل الآتي:

1. منهج علم الإنسان

رغم أن كلا من تايْلَر وفريزر كان رائدا في استخدام مادة علم الإنسان، إلا أن مناهجهما للقيام بهذه المهمة لم تصمد لاختبار الزمن. وبشكل خاص فإن علماء الإنسان المختصين يعتريهم الكثير من الانكماش عندما ينظرون للطريقة التي يجمع بها عالما الاجتماع الفكتوريان هذان عادات لمجموعات بشرية مختلفة من أزمان وأماكن مختلفة يفترضان تشابهها ومن غير أدنى اعتبار لسياقها الاجتماعي الأصلي.[45]

هـذا المنهـج هـو الـذي أتـاح لفريـزر مثـلا أن يربـط بـين المهرجانـات النارية للكلتيين ومهرجانات الإسكندنافيين ثـم جعلـه يقـدّم افتراضـا يلائمـه وهـو أن ممارسـة معينـة لا نجدهـا إلا في المثـال الأول (إلقـاء التماثيـل البشريـة في النـار) لا بـد أن تكـون قـد وقعـت في الحالـة الثانيـة في فـترة مـن الفـترات. وفي كل ذلـك فإنـه يتجاهـل أيضـا واقـع أن النورديـين يقيمـون احتفالاتهـم الناريـة في منتصـف الصيـف، كـما هـو الحـال في احتفـال ديانـا، بينـما أن الكلتيـين لا يقيمـون احتفالاتهـم إلا في الربيـع والخريـف. وبعـد النظـر الدقيـق لهـذه العلاقـات المبنيـة عـلى ارتباطـات واهيـة فإننـا نتسـاءل مـا الـذي يسـوّغ لفريـزر، بمعـزل عـن الصدفـة البحتـة لوجـود نـار في احتفـالات المناسـبتين، أن يقـوم بربـط هـذه الاحتفـالات في المقـام الأول. ونجـد حـالات شـبيهة بهـذه لانطـلاق الخيـال في حجـج كتـاب **الغصـن الذهبـي**، إلا أنهـا تقـلّ في كتـاب **الثقافـة البُدائيـة**.

2. التطورية

إن التعامـل العَـرَضي مـع البراهـين الـذي نجـده في كلّ مـن النظريتـين يولّـد مشـاكل إضافيـة ترتبـط بمبـدأ التطـور الفكـري، والـذي يعتـبره كل مـن تايْلَـر وفريـزر عنـصرا مركزيـا وأساسـيا في تفكيرهمـا. فعندمـا يجـد تايْلَـر مثـالا عـلى توحيـد دينـي فإنـه يفـترض أنـه يعكـس مرحلـة مـن الفكـر متأخـرة عـلى التعدديـة. إلا أن الدليـل الـذي كثـيرا مـا يُطـرح لا يوضّـح مثـل هـذا التسلسـل لأنـه غالبـا مـا يكـون دليـلا ”لا زمنيـا“ في طبيعتـه. فكثـيرا مـا تسـتحيل إمكانيـة أن نعلـم عـما إن تطـوّر الاعتقـاد في إلـه واحـد أعـلى في قـرون متقدمـة أم متأخـرة في تاريـخ المجموعـات البشريـة أم في فـترة متوسـطة بعـض الـشيء. وعندمـا يجـد فريـزر مثـلا تقريـرا عـن ممارسـات سـحرية صرفـة فإنـه يفـترض بالطبـع أنهـا راسـخة في عـصر تاريخـي يـأتي قبـل عـصر الديـن. ولكـن كيـف يعـرف ذلـك؟ إن الدليـل لا يدلّـه عـادة عـلى ذلـك. فأمثلتـه في أغلـب الأحيـان تـدلّ كـما رأينـا عـلى أن السـحر والديـن تعايشـا مـع بعضهـما البعـض وكأنهـما نشـآ سـويا في تلـك الفـترة الزمنيـة الطويلـة الواحـدة مـن التاريـخ التـي كانـت سـحرية جزئيـا ودينيـة جزئيـا في

نفس الوقت. ولـذا لم يكـن مـن المسـتغرب أن كلا مـن تايْلَـر وفريـزر وجـدا صعوبـة في الإجابـة عندمـا أشـار باحثـون آخـرون، خاصـة مـن انتقدوهمـا مثـل أنـدرو لانـق (Andrew Lang) وفيلهلـم شـمِت (Wilhelm Schmidt)، لحقيقـة مزعجـة وهـي أن التوحيـد، والـذي مـن المفـترض أن يكـون الشـكل "الأعـلى" للديـن، أكثـر انتشـارا في الثقافـات البسـيطة للمجموعـات التـي اعتمـدت عـلى الصيـد وجمـع الطعـام والتقاطـه مما هـو بـين المجتمعـات المتأخـرة والمتقدمـة والتـي اعتمـدت عـلى الزراعـة واستأنسـت الحيوانـات.

3. الفردي والاجتماعي

وأخـيرا فقـد ثـارت شـكوك قويـة بشـأن الفرديـة الفكريـة التـي دافـع عنهـا تايْلَـر وفريـزر. هـل صحيـح أن السـلوك الدينـي ينبـع فقـط أو أساسـا مـن دوافـع فكريـة كعمـل أنجـزه أفـراد عزلـوا أنفسـهم بحثـا عـن إجابـات عـلى أسـئلة الحيـاة وأسرارهـا الكـبرى؟ هـل صحيـح أن العنـاصر الاجتماعيـة والطقسـية للديـن عنـاصر ثانويـة للغايـة وأنهـا تعتمـد دائـما عـلى العامـل الفكـري والـذي مـن المفـترض أن يكـون هـو العامـل الأكثـر جوهريـة؟ وعـلاوة عـلى ذلـك، إن كان أصـل الديـن يعـود لعصـور ومجتمعـات بعيـدة تقـع خـارج مـا سـجّله التاريـخ ولابـد لنـا مـن إعـادة تصورّهـا اعتـمادا عـلى القصـص والـتراث الشـعبي، فكيـف يتسـنّى لنـا إثبـات مثـل هـذه التخمينـات؟ إنهـا تعتمـد قـدرا كبـيرا مـن الظـنّ والحَـدْس مما يجعلهـا متعـذرة الإثبـات أو النفـي. ولقـد دفعـت هـذه المسـألة منظّـرا مثـل إدوارد أيفـان أيفانز–برتشـارد (E. E. Evans-Pritchard) للقـول إن أغلـب التفسـيرات مـن نـوع مـا قدّمـه تايْلَـر وفريـزر هـي مـن نـوع "قصـص هكـذا كان الأمـر"، أي إعـادة خلـق تعتمـد الخيـال لمـا يمكـن أن يكـون مـا حـدث، ولكـن ليـس أكثـر مـن ذلـك.(46)

ولكـن وبـصرف النظـر عـن كل ذلـك فمـما لا شـك فيـه، مـن الناحيـة التاريخيـة، أن النظريـات الفكريـة لتايْلَـر وفريـزر ذات أهميـة كبـيرة. ولقـد لعـب عملهـما مـن نـواح كثـيرة دور نقطـة البـدء في حالـة أغلـب المنظِّريـن في عصرهمـا وفي عصرنـا الراهـن عـلى السـواء. ولقـد مثّلـت نظرياتهـما عـن الأرواحيـة والسـحر موقفـا نظريـا تباينـت مواقـف المفكريـن منـه مـا بـين الرفـض والاتفـاق والمراجعـة إلا أنـه لم يتعـرض البتـة للإهمـال.

هوامش

(*) هذه ترجمة للمقدمة والفصل الأول من الطبعة الثانية لكتاب:
Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2006).

ترجمة محمد محمود.

(1) نسبة لعصر الملكة فكتوريا التي جلست على العرش من عام 1837 إلى وفاتها عام 1901. تميّزت هذه الفترة بالاستقرار والإزدهار الاقتصادي في ظل الهيمنة الاستعمارية لإنجلترا. (المترجم).

(2) F. Max Müller, *Lectures on the Science of Religion* (New York: Charles Scribner and Company, 1872), p. 18.
(طُبع أيضا بعنوان *Introduction to the Science of Religion*)
حول حياة مُوْلَر الحافلة انظر:
Nirad Chaudhuri, *Scholar Extraordinary: The Life of the Rt. Hon. Friedrich Max Müller* (London: Chatto and Windus, 1974).

(3) مقتبس في
Helwig Schmidt-Glintzer, "The Economic Ethics of the World Religions," in Hartmut Lehman and Guenther Roth, *Weber's Protestant Ethic: Origin, Evidence, Contexts* (Cambridge: Cambrige University Press, 1993), p. 350.

(4) حول هذه البوادر القديمة للنظرية الحديثة للأديان انظر
Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), pp. 1-7.

(5) Sharpe, *Comparative Religion*, pp. 7-13.

(6) حول العلاقة بين الحروب الدينية في أوربا والمحاولة لتفسير الدين تفسيرا مقارنا ومن غير الاعتماد على الأحكام اللاهوتية انظر
J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven, CN: Yale University Press, 1987), pp. 3-20.

(7) حول الإلهية المبكّرة ونزعة الشك المتأخرة في عصر الاستنارة انظر مناقشات هربرت رجل شيربري (Herbert of Cherbury)

وديفيد هيوم (David Hume) في
Preus, *Explaining Religion*, pp. 23-39, 84-103.

(8) حول صعود علم الإنسان في سنوات منتصف العصر الفكتوري انظر على سبيل المثال:
Richard M. Dorson, *The British Folklorists: A History* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Paul Bohannan, *Social Anthropology* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969), pp. 311-15; J. W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970); and George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: Free Press, 1987).

(9) الفيدا أقدم الكتابات المقدسة عن الهندوس وتقع في أربع مجموعات من الأناشيد والصلوات والصيغ الطقسية. (المترجم).

(10) حول هذه المحاولات المبكرة لتطوير نظريات عن الأديان بالاستفادة من أبحاث علم الإنسان وغيرها انظر:
Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 91-105.

(11) النسخة المختصرة، ص 51؛ انظر الهامش (34) أدناه.

(12) السيرة الوحيدة الكاملة لحياة تايْلَر هي كتاب
R. R. Marett, *Tylor* (London: Chapman and Hall, 1936).

ولقد كتب أندرو لانق (Andrew Lang)، والذي كان يعتبر نفسه زميلا ونِدّا لتايْلَر أكثر مما هو تابع، مقالة تقريظية قصيرة عن حياة تايْلَر وأعماله بمناسبة عيد ميلاده الخامس والسبعين. انظر:
"Edward Burnett Tylor," in *Anthropological Essays Presented to Edwards Burnett Tylor* (Oxford: Clarendon Press, 1907), pp. 1-15.

(13) عن زملاء تايْلَر وتلاميذه وأثره انظر
Richard M. Dorson, *The British Folklorists: A History* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).

عن أعمال تايْلَر تحديدا انظر ص 167–197.

(14) حول تأثير الأفكار التطورية المبكّرة على تفكير تايْلَر انظر:

George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: Free Press, 1987), pp. 46-109; Robert Segal, "Victorian Anthropology," *Journal of the American Academy of Religion* 58, no. 3, (Fall 1990): 469-477.

(15) يستخدم الكاتب هنا كلمة evolution في صدر الجملة ثم كلمة development في عجزها. وهو يميل لكلمة development في سياق الحديث عن المجتمعات. ولقد استخدمنا كلمة تطور حتى في السياق الاجتماعي لأنها الأنسب في سياق النص المترجم وتعكس في تقديرنا المعنى الأصلي. (المترجم).

(16) طوّر مُوْلَر آراءه على مدى فترة تزيد على الأربعة عقود من أخريات 1850 إلى نهاية القرن. ومن بين أهم أعماله بحثه ذو التأثير الكبير "الأساطير المقارنة" (1856)، و**محاضرات في أصل وتطور الأديان: أديان الهند نموذجا** (1878)، وسلسلة محاضرات قِفَرد (Gifford) التي طبعت بعنوان **الدين الطبيعي** (1881). ولقد طوّرت محاضراته التالية في سلسلة قِفَرد (**الدين الطبيعي** (1890)، و**الدين الأنثروبولوجي** (1892)، و**دين الحكمة الإلهية أو الدين النفسي** (1893)) المواضيع العامة للدين الطبيعي بتفصيل أكبر — الألوهية والأخلاق والخلود — والتي كان قد طرحها في عمليه السابقين. وعكست مقالات مُوْلَر التي نشرها إلى نهاية القرن مواضيع كتبه أو قدّمت تنويعات عليها.

(17) E. P. Taylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 vols., 4th ed., rev. (London: John Murray, [1871], 1903), 1:2.

(18) Stocking, *Victorian Anthropology*, p. 162.

(19) حول مبدأ "المتبقيات" العام انظر:

Margaret T. Hogden, *The Doctine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man* (London: Allenson, 1936).

(20) *Primitive Culture*, 1:115-116.

حول الترابط بين الأفكار انظر

J. W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 248-251.

(21) *Primitive Culture*, 1:408.

(22) الأسطورة تتعلق في واقع الأمر بموز الجنة الجبلي (mountain plantain) وليس بموز الجنة العادي، فالفرق بين الموز العادي وموز الجنة العادي من ناحية وموز الجنة الجبلي من ناحية أخرى أن الموز العادي ينمو وهو منحنٍ لأسفل بينما أن سُباطة الموز الجبلي تنمو وهي متجهة للسماء. وحسب القصة الساموابة فإن كل الموز كان في الماضي ينمو متجها لأعلى، إلا أنه دخل في شجار ومعركة مع موز الجنة وخسر المعركة. ومن يومها وتعبيرا عن هزيمته أضحت رؤوسه منكسة بينما أصبحت رؤوس المنتصرين تنظر دائما لأعلى. انظر:

Alexander Porteous, *The Forest in Folklore and Mythology* (Mineola, NY: Dover Publications, 2002 [1928]), p. 301.

(المترجم).

(23) *Primitive Culture*, 1:424.

(24) *Primitive Culture*, 1:429.

(25) *Primitive Culture*, 1:429.

(26) *Primitive Culture*, 1:356.

(27) *Primitive Culture*, 1:414.

(28) E. P. Tylor, "The Religion of Savages," *Fortnightly Review* 6 (August 15, 1866): 86.

(29) *Primitive Culture*, 1:317.

(30) عن أثر فريزر على الدراسات التاريخية ودوره في تطور علم الإنسان انظر

Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), pp. 87-96; Brian Morris, *Anthropological*

Studies of Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 103-106; and Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (New York: Garland Publishing, Inc., 1991).

حول صلة أعماله بمسائل الفلسفة والعلوم وخاصة مسائل علم المعرفة انظر:

Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees, tr. A. C. Miles, (Nottinghamshire, England: Brynmill, 1979).

وأهم دراستين عن الأثر الكبير لفريزر على الأدب في القرن العشرين هما :

John B. Vickery, *The Literary Impact of The Golden Bough* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973); Robert Fraser, ed., *Sir James Frazer and the Literary Imagination: Essays in Affinity and Influence* (New York: St Martin's Press, 1990).

وهناك دراسة هامة **للغصن الذهبي** كعمل أدبي في نفسه أكثر مما هو عمل علمي وهي:

Stanley Edgar Hyman, *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer & Freud as Imaginative Writers* (New York: Athenaeum, 1974), pp. 233-291.

(31) هناك سيرة ممتازة عن فريزر هي:

Robert Ackerman, *J. G. Frazer: His Life and Work* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

انظر أيضا:

The Macmillan Encyclopedia of Religion, under "Frazer, James, G."

(32) الكنيسة المشيخية (Presbyterian) كنيسة بروتستانتية تتميز بنظام إداري متدرج لمجلس للشيوخ في إدارة شئونها. (المترجم) .

(33) حول لقاء فريزر بروبرتسون سمث وأثره عليه انظر:

Ackerman, *J. G. Frazer*, pp. 53-69; Robert Alun Jones, "Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology," in George W. Stocking, Jr., ed., *Functionalism*

Historicized: Essays on British Social Antropology, History and Anthropology, vol. 2 (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1984), pp. 31-58.

(34) James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, abridged edition (hereafter cited as *Golden Bough*), (New York: The Macmillan Company, 1924).

لابد من الإشارة أن فريزر غيّر آراءه حول عدد من القضايا الهامة التي عالجها في **الغصن الذهبي** أثناء سنوات تأليفه. ولقد كانت الأسطورة موضوعا شائكا بشكل خاص وكذلك الطوطمية. وفي حالة الأخيرة فقد تحوّل من نظرية لأخرى وكان لابد له من أن يضع في اعتباره المعلومات الجديدة التي ظلت تتدفق من الدراسات الميدانية لعلم السلالات. حول الاختلافات بين الطبعات الثلاثة **للغصن الذهبي** انظر:

Ackerman, *J. G. Frazer*, pp. 95-100, 164-179, 236-257, and Fraser, *The Making of the Golden Bough*, pp. 117-155, 156-202.

(35) حول هذه الأطروحة والتي تم تطويرها أساسا في الطبعة الثانية انظر:

Ackerman, *J. G. Frazer*, pp. 167-169.

(36) *Golden Bough*, p. 326.

(37) حول أعمال سبنسر وقِيلن انظر:

Ackerman, *J. G. Frazer*, pp. 154-157.

(38) كانت هذه الكتب هي **أرواح الذُّرة** (1868) و**عبادة الأشجار وسط الألمان** (1875) و**العبادة القديمة للغابات والحقول** (1875-1877). حول تأثير مانهارت على علماء الإنسان البريطانيين وفريزر انظر:

Sharpe, *Comparative Religion*, pp. 50-51.

(39) الهَدال (باللاتينية viscum album وبالإنجليزية mistletoe ['mi-səl-tō]) شجيرة أوربية ذات سيقان عديدة وأوراق ثخينة وزهور صغيرة تميل للصفرة وثمرتها بيضاء شمعية ولزجة. (عن قاموس ويبستر الأمريكي) (المترجم).

(40) للمزيد من التحليل عن التضحية بالبشر في الأديان انظر:
René Girard, *Violence and the Sacred*, tr. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977) and *The Scapegoat*, tr. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).

(41) *Golden Bough*, p. 714.

(42) لنماذج من مراسلات فريزر وطرقه في البحث انظر:
Fraser, *The Making of the Golden Bough*, pp. 75-85.

حول استبيان فريزر والتعليق النقدي حول كيف أنه لم يعتمد عليه مثل اعتماده على أعمال العلماء الآخرين انظر مقالَي
Edmund Leach, "Golden Bough or Gilded Twig," *Daedalus* 90 (1961): 371-99, especially p. 384, n. 4, and "On the 'Founding Fathers': Frazer and Malinowski," *Encounter* 25 (1965): 24-36.

(43) حول سعي الأكاديميين للوصول لأصل الأديان انظر الدراسة:
Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreaming: The Quest for the Origin of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

(44) حول النزعة العقلية لدى تايْلَر وفريزر انظر:
Daniel Pals, "Max Müller, E. B. Tylor, and the 'Intellectualist' Origins of the Science of Religion," *International Journal of Comparative Religion*, 1, no. 2 (June 1995): 69-83.

ولدراسة تقييمية للمحاولات الأخيرة لإعادة توضيح موقف تايْلَر انظر:
Gillian Ross, "Neo-Tylorianism: A Reassessment," *Man*, n.s. 6, no. 1 (March 1971): 105-116.

(45) هذه الانتقادات صدرت من عدة جهات في دوائر علم الإنسان الحديثة، وتمثّل السبب الرئيسي لاستبعاد آراء فريزر خاصة استبعادا يكاد يكون تاما. هناك قدر أكبر من الاحترام لتايْلَر.

لدراسة تقييمية لأعماله ونقد لمبدأ ”المتبقيات“ انظر:

Burrow, *Evolution and Society*, pp. 244-245.

لنقد لفريزر يتميز بحدّة شديدة انظر مقالَي اِدمَند لِيتش المشار لهما في الهامش (42) أعلاه.

(46) E. E. Evans-Prichard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, Clarendon Press, 1965), p. 25.

